Médiévales 65

AUTOMNE 2013

Le couple dans le monde franc



REVUE SOUTENUE PAR L'INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DU CNRS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes (Paris 8, Saint-Denis)
soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

Code de diffusion PUV : 21065
Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 65 AUTOMNE 2013

LE COUPLE DANS LE MONDE FRANC
(V^e^-XIIe siècle)

DOSSIER COORDONNÉ PAR
SYLVIE JOYE, EMMANUELLE SANTINELLI-FOLTZ
ET GENEVIÈVE BÜHRER-THIERRY

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

CONSIGNES AUX AUTEURS

Les articles proposés spontanément doivent être acheminés aux rédacteurs en chef de la revue sous forme électronique (fichier attaché format PC-Windows et Apple, ou .doc et .rtf), aux adresses indiquées sur le site.

Tout article envoyé à la revue fait l'objet de prérapports établis par deux experts extérieurs travaillant sur une version anonymée ; les prérapports sont synthétisés par un membre du comité de rédaction qui propose le rejet ou l'acceptation de l'article. Quelle que soit la décision du comité de rédaction, celle-ci est immédiatement notifiée à l'auteur. En cas d'acceptation, l'article circule dans la rédaction, qui se réserve le droit de demander des aménagements à l'auteur.

Tout auteur qui envoie un article à *Médiévales* reconnaît à la revue, si cet article est accepté, le droit de le publier sous forme électronique sur les sites revues.org, Persée et Cairn après un délai de deux ans.

Les articles en langue étrangère sont traduits par nos soins.

L'ensemble de l'article (notes comprises) ne doit pas dépasser 45 000 signes (espaces compris). Les illustrations sont présentées dans un fichier séparé, numérotées et avec une légende à part. Le nombre des illustrations est limité à cinq par article.

L'article sera accompagné d'un résumé en français et d'un autre en anglais, de 500 à 1 500 signes chacun (espaces compris).

L'auteur proposera aussi cinq mots-clés en français et cinq en anglais.

En ce qui concerne les notes de lecture, on indiquera dans l'ordre en tête de la note : l'auteur (prénom + nom en petites capitales), le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

Pour plus de détails sur nos normes de présentation, on se reportera aux consignes données à l'adresse suivante :

http://medievales.revues.org, rubrique « Note aux auteurs ».

LE COUPLE DANS LE MONDE FRANC

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 65, automne 2013, p. 5-18

Sylvie JOYE et Emmanuelle SANTINELLI-FOLTZ

LE COUPLE : UNE DÉFINITION DIFFICILE, DES RÉALITÉS MULTIPLES

Si on a beaucoup parlé de la crise de la famille[1], et si les polémiques sur le genre ont agité non seulement le monde universitaire mais aussi les médias en France il y a un ou deux ans[2], c'est sur la définition du couple que se concentrent les débats depuis quelque temps, en particulier à l'occasion de la discussion autour du mariage des homosexuels en France et alors que la législation à ce sujet est aussi en pleine mutation dans une partie de l'Europe et de l'Amérique[3]. Si les enjeux de ces débats sont propres à nos sociétés contemporaines, certaines périodes passées ont déjà vu la réflexion sur le mariage, le couple et la famille prendre une grande importance et susciter difficultés et résistances. C'est en particulier le cas de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, où le couple est devenu un enjeu essentiel de la réflexion sociale et morale. Après avoir replacé

1. On peut citer le rapport sur la famille livré au Premier ministre français en 2005, à l'origine de la publication de M. GODET, É. SULLEROT, *La Famille : affaire privée et publique*, Paris, 2007, qui, au sujet du couple, note en France la modification qui eut lieu entre 1999 et 2004 dans les critères du recensement (p. 42). Un rapport précédent, par Irène Théry, mettait davantage la notion de couple en avant (du moins dans son titre, mais c'est bien la famille qui est désignée comme le sujet principal dans l'adresse à la ministre, p. 8) : I. THÉRY, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Paris, 1998 (la réelle évaluation de ce qu'est un couple vient à la p. 143).

2. Sur le concept de genre et son utilisation par les historiens, et en particulier les médiévistes, voir dernièrement : D. LETT, « Les régimes de genre dans les sociétés occidentales de l'Antiquité au XVIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 67/3 (2012), p. 563-572.

3. V. DESCOUTURES *et al.* éd., *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Paris, 2008 ; B. COULMONT, « Mariage homosexuel, religion et État aux États-Unis », dans F. ROCHEFORT éd., *Le Pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005*, Toulouse, 2007, p. 217-228.

la question du couple dans les débats anthropologiques, l'analyse d'un extrait des *Histoires* de Richer permettra ici de préciser les problématiques pour le haut Moyen Âge, où la notion de couple et l'affirmation de sa place comme « structure portante » de la société connaissent des évolutions considérables.

Questionnements anthropologiques

Quelle définition du couple ?

Les grandes figures des sciences humaines et de l'histoire, réagissant aux débats contemporains, se sont intéressées ces dernières années à la question du couple. Ainsi, Maurice Godelier, figure tutélaire de l'anthropologie de la parenté, a donné à l'occasion du récent débat sur le mariage un entretien au journal *Le Monde* le 17 novembre 2012 où il revient sur les liens entre mariage, famille et couple, s'interrogeant sur la place du couple dans la formation de l'individu. Paul Veyne avait déjà été l'un des premiers signataires d'un texte, paru dans le même journal en 1996 sous sa plume et celle de P. Bourdieu, J. Derrida, D. Eribon, M. Perrot et P. Vidal-Naquet, qui s'interrogeait sur la définition du couple : les premières discussions étaient alors engagées au sujet de la possibilité d'un contrat formant un couple pour les homosexuels aussi bien que pour les hétérosexuels. À l'époque, la jurisprudence disait clairement qu'un couple devait être composé d'un homme et d'une femme[4].

Le couple est défini actuellement, et cette définition peut également valoir pour notre étude sur le haut Moyen Âge, par le partage entre deux personnes d'une sexualité reconnue socialement et accompagnée, mais ce n'est pas toujours le cas, de la cohabitation[5]. Le couple se trouve aussi à la conjonction de deux notions fondamentales, la famille et la parenté. Objet de toutes les attentions de la part des sociologues[6], la notion de couple ne semble en revanche pas avoir tenu un rôle central dans les écrits anthropologiques français[7] jusqu'à ces dernières

4. Article du *Monde* du 1er mars 1996.

5. I. Théry, *Couple*..., p. 143 : « C'est moins, est-il besoin de le dire, la réalité effective des relations sexuelles que leur licéité reconnue socialement qui distingue le couple d'un non-couple, et le concubinage des autres formes de cohabitation » (le terme « concubinage » étant pendant longtemps réservé en France aux couples de sexes différents, sous prétexte que celui-ci correspondait à une volonté de « vie maritale »).

6. Voir la récurrence du thème du couple dans le récent numéro des *Cahiers français* consacré à la famille : *Comment va la famille ?*, *Cahiers français*, 371 (2012), p. 1-73.

7. La notion est absente de P. Bonte, M. Izard éd., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991 (la notice sur le mariage l'utilise sans la définir) comme du lexique du numéro de *L'Homme* dédié à la parenté (*L'Homme*, 154/155 [2000], p. 721-732). Dans C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1967, le terme « couple » est essentiellement utilisé dans un sens technique bien précis (p. 148), et tout à fait différent des couples que nous étudions

années[8], peut-être parce que l'idée de l'échange des femmes par l'alliance et celle de filiation se trouvent finalement en deçà et au-delà du couple. On vit, il est vrai, en couple, mais cette notion n'est que très partiellement institutionnelle et la répartition des rôles, les relations et la constitution du couple ne se réduisent pas aux lois du mariage, pour ne citer que cet aspect. Les études de terrain, l'ethnologie et les réflexions de type plus culturaliste ont, de ce fait, centré davantage leur approche sur le couple. Le discours sur les liens entre public et privé, deux notions qu'on répugne à distinguer pour le haut Moyen Âge, et entre l'intime et le social, constitue un élément essentiel lorsque est abordée la notion de couple : celle-ci met l'accent sur la relation entre deux individus et pas seulement sur leur unité. Elle pointe en particulier la répartition des rôles et celle des attributs masculins et féminins entre homme et femme au sein du couple. Nous n'envisagerons en effet ici que des couples formés par un homme et une femme : les couples de même sexe apparaissent peu dans les sources et leur union ne semble pas bénéficier d'une réelle reconnaissance sociale[9]. La question d'une éventuelle existence de la polygynie, de son statut et des répercussions qu'elle peut avoir sur les relations entre les individus impliqués, est abordée par Régine Le Jan dans l'article qu'elle donne dans ce numéro de *Médiévales*. Si le mariage est l'objet d'un soin de plus en plus important au fil de la période, les couples qui existent en dehors du mariage ne peuvent être négligés[10].

Évolution du couple et transformations sociales et politiques

Le discours et le personnel religieux jouent à la fin de l'Antiquité et durant le haut Moyen Âge un grand rôle, mais le christianisme n'est pas l'élément fondateur de l'idéologie du couple. Paul Veyne, dans son fameux article de

ici : reprenant une terminologie mise en place par Radcliffe-Brown, il évoque la paire (section des père et mère), le couple (section du père et de ses enfants, patrimoitié) et le cycle (section de la mère et de ses enfants, matrimoitié). Le terme « couple » dans son sens commun est utilisé au moment d'évoquer le « futur bonheur du couple » (p. 260) qui n'est pas menacé lorsque, dans le contexte socioculturel approprié, il ne semble pas excentrique.

8. L'index de M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, 2004, comprend une large entrée consacrée au couple (p. 12-16, p. 577-580). Mais le terme n'apparaît pas dans le lexique final. Emmanuel Todd met en avant le thème du couple mais s'intéresse à lui comme « forme nucléaire pure » : E. Todd, *L'Origine des systèmes familiaux*, t. 1, *L'Eurasie*, Paris, 2011. Nous envisagerons donc ici bien le couple plus que la cellule conjugale, bien que la différence entre les deux notions soit ténue. Sur le point de vue du droit et de l'anthropologie juridique, voir : C. Bontems, « Le mariage : réflexions et inflexions », dans C. Eberhard, G. Vernicos éd., *La Quête anthropologique du droit. Autour de la démarche d'É. Le Roy*, Paris, 2006, p. 422-443 (p. 430-431).

9. Malgré les tentatives pour les mettre en valeur de J. Boswell, *Les Unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Paris, 1996. Voir M. Kuefler éd., *The Boswell Thesis*, Chicago, 2005.

10. A. Esmyol, *Geliebte oder Ehefrau ? Konkubinen im frühen Mittelalter*, Cologne, 2002.

1978, a bien réfuté le lien classiquement établi entre moralisation de la famille et influence chrétienne. Il présente le nouveau statut du mariage, du couple et de l'idée d'amour conjugal comme le résultat d'une mutation intervenue durant les deux premiers siècles de notre ère et généralisée à l'époque des Sévère. La stabilité du couple et l'idée d'amour conjugal paraissent alors devenir la norme, et ce avant qu'ait pu s'exercer toute influence chrétienne, et sans que l'on puisse par ailleurs imputer ce changement à une prétendue morale stoïcienne, parfois conçue comme le terreau de cette mutation[11]. Mais le couple n'est qu'un épiphénomène de « l'histoire sexuelle romaine » (en fait l'histoire du discours sur la sexualité), qui constitue d'ailleurs, d'après Paul Veyne lui-même, l'objet réel de son article[12]. Pour lui, l'émergence du mariage, de la famille et de l'amour conjugal était avant tout une conséquence du changement d'attitude face à la sexualité, changement engagé durant les deux premiers siècles de notre ère qu'il liait à une mutation politique : soit le passage d'une « aristocratie concurrentielle », qui allait de pair avec un couple écrasé par la domination masculine et qui n'avait pas à se justifier par les sentiments, à une « aristocratie de service », qui « s'invente une morale conjugale et sexuelle, afin que la discipline lui vienne de nouveau de l'extérieur ». Cette fois encore, cependant, il faut prendre en compte les effets qu'entraîne le recours aux sources et les propositions de Paul Veyne ont pu être contestées par des auteurs qui y sont retournés[13]. Il n'en demeure pas moins qu'il faut sans doute lier l'attention nouvelle portée au couple à des transformations sociales et politiques, et qu'il faut surtout se garder de la rattacher uniquement à la christianisation de l'Occident.

Un lien aussi direct entre évolution du couple et évolution sociale et politique n'a pas été mis en lumière par les médiévistes, même s'il faut noter les

11. P. VEYNE, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », dans ID., *La Société romaine*, Paris, 2001, p. 90-96 [1re éd. 1978].

12. *Ibid.*, p. 88. Pour le Moyen Âge, on peut rappeler un article centré sur les notions de couple et d'amour, dans une tout autre perspective : M. CHARAGEAT, « Couples et amour en Aragon (XVe-XVIe s.) », *Clio*, 34 (2011), p. 41-60.

13. Critique de l'article, notamment sur les liens des hypothèses de P. Veyne avec les vieilles théories de la décadence romaine : M. BÉNAMOU, « Pratique matrimoniale et représentation philosophique : le crépuscule des stratégies ? », dans J. ANDREAU, H. BRUHNS éd., *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, Rome, 1990, p. 129-130. P. Veyne se réclame lui-même de Max Weber, et André Burguière ajoute à cette référence celle de Norbert Élias qui liait la construction de l'État monarchique et l'avènement de la société de cour : A. BURGUIÈRE, « De la Rome républicaine à la Chrétienté post-tridentine. Les raisons du mariage dans la très longue durée », dans J. ANDREAU, H. BRUHNS éd., *Parenté...*, p. 290. Mise au point récente par S. DIXON, « The Sentimental Ideal of the Roman Family », dans B. RAWSON éd., *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1991, p. 99-113 ; R. CARRÉ, « Les éloges funèbres des femmes romaines (Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.) », dans D. JONCKERS, R. CARRÉ, M.-C. DUPRÉ éd., *Femmes plurielles. Les représentations des femmes. Discours, normes et conduites*, Paris, 1999, p. 121-137.

recherches récentes que Tiziana Lazzari a consacrées à des modèles de couples dont la condamnation, par les lois et les conciles, semble impliquer le refus de certains modes de fonctionnement économiques et communautaires dans l'Espagne wisigothique et l'Italie lombarde[14]. La valorisation du couple à la période carolingienne a cependant été bien soulignée par Pierre Toubert[15] et Régine Le Jan[16]. Le couple est un sujet qui revêt alors une grande importance pour les autorités (diverses), en ce qu'il est conçu à la fois comme l'atome essentiel de la société et le modèle des bonnes relations entre individus dans tous les domaines : image alors bien mise en avant, mais qui n'est sans doute pas caractéristique uniquement de l'époque carolingienne, où les sources théoriques sur le sujet se multiplient. En ce domaine, il faut surtout faire la part des constructions idéologiques et des réalités, et s'interroger sur les relations existant entre les unes et les autres.

Si le modèle du couple peut être transféré du haut de la société vers le bas (ou inversement des strates les plus modestes aux plus élevées), il faut se garder de trop généraliser nos observations à tous les niveaux de la société ou à tous les types d'organisation ou d'habitat. Même dans un milieu précis, les données et les évolutions sont complexes : ainsi Kate Cooper a bien montré le paradoxe, du point de vue des femmes, de ce que signifia la promotion du couple et de l'idéal conjugal au IVe siècle, notamment parce qu'il fut contemporain d'une très grande valorisation de l'ascétisme chez les dames de l'aristocratie romaine. L'influence morale de la femme dans le couple et la famille devient du même coup, cependant, un thème majeur à partir de cette époque[17].

Même si les études réunies dans ce volume traitent surtout des dames de l'aristocratie et de la théorie du couple idéal, les auteurs ont cherché à y faire apparaître, autant que possible, les traces des relations, bonnes ou mauvaises, qu'entretenaient les individus vivant en couple, et pas seulement leurs rôles tout constitués. Une grande place est faite au partage (des biens certes, mais aussi des sentiments ou du travail) pour discerner un couple qui vit au rythme de cycles et de reconfigurations.

14. T. LAZZARI, « "Secondo natura": l'età giusta per il matrimonio nelle leggi dell'Europa altomedievale », dans M. DAVIDE éd., *La condizione giuridica delle donne nel medioevo*, Trieste, 2012, p. 27-51.

15. P. TOUBERT, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », dans *Matrimonio nella società altomedievale, Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 1976, p. 233-281.

16. R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe s.). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 333-379 (chap. X, « Autour du couple conjugal »).

17. K. COOPER, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge, 2007 ; EAD., « Poteri invisibili : la matrona cristiana tra *obsequium* e autorità legittima all'epoca di sant'Agostino », dans C. LA ROCCA éd., *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (sec. VI-X)*, Turnhout, 2007, p. 11-21.

Le mariage raté de Louis V et Adélaïde, d'après Richer

Si certains questionnements sont universels (ce qui ne signifie pas qu'ils se posent de la même manière à toutes les époques), d'autres sont propres au haut Moyen Âge, à sa société et aux sources qui l'éclairent. L'analyse du récit que fait Richer, à la fin du xe siècle, du mariage raté du jeune roi Louis V au début des années 980, permettra de soulever les problèmes de la documentation, de faire le point sur les données fournies par les travaux récents sur les premiers siècles médiévaux, les femmes ou le genre, et de proposer des questionnements sur la thématique du couple entre les vie et xiie siècles. Selon le moine de Saint-Remi de Reims :

> Comme le roi [Lothaire] voulait que son fils Louis lui succédât sur le trône [...] Louis fut proclamé roi (c. 91).
> [...] De rusés personnages [...] allèrent trouver la reine Emma [...]. Ils lui dirent que ce serait une excellente chose que de faire épouser, au roi Louis, Adélaïde, épouse (*uxor*) de Raimond, duc des Goths, mort récemment. Du fait de ce mariage, [...] sa capacité d'exercer le pouvoir en serait accrue [...] il lui serait possible de soumettre à sa domination tout à la fois l'ensemble de l'Aquitaine et la Gothie, après avoir transféré les places les plus fortifiées du droit de sa nouvelle épouse (*ex jure ductae uxoris*) au sien ; de plus [...] le père et le fils, installés, l'un en deçà et l'autre au-delà, pourraient sans relâche menacer le duc [Hugues Capet] et le reste de leurs ennemis ainsi encerclés au milieu (c. 92).
> [...] Le projet qui avait été suggéré au roi, fut adopté en présence du comte Geoffroi [d'Anjou]. [...] Les deux rois partirent pour l'Aquitaine [...] (c. 93).
> Adélaïde les reçut avec grand apparat. [...] Le roi Louis l'épousa (*eam sibi uxorem copulavit*) et l'éleva à la royauté en la faisant couronner par les évêques. [...] L'amour conjugal (*amor conjugalis*) était chez eux presque nul. Comme lui était tout juste pubère (*adhuc pubesceret*) et elle déjà une vieille femme (*anus foret*), ils ne s'entendaient pas du fait de leurs caractères contraires (*contrariis moribus dissentiebant*). Ils refusaient de faire lit commun (*cubiculum commune*) et pour se reposer, ils rejoignaient des toits différents (*divertiis hospitiis potiebant*). Lorsqu'ils avaient à s'entretenir, ils le faisaient dans un lieu en plein air. Leur conversation se bornait à quelques paroles très brèves. Ceci dura entre eux près de deux ans ; puis leur désaccord devint tel qu'un divorce (*divortium*) ne tarda pas à s'en suivre (c. 94).
> [...] La reine [...] se rendit auprès de Guillaume d'Arles et l'épousa. Son divorce devint ainsi un adultère public (*adulterium publicum*) (c. 95)[18].

18. Richer, *Historiarum libri IV*, III, 91-95 (éd. et trad. R. Latouche, *Histoire de France [888-995]*, t. II, Paris, 1937, p. 114-121). La traduction de plusieurs passages est personnelle.

Repérer les couples dans les sources

Le récit évoque deux couples : d'une part, celui formé par le roi Lothaire (954-986) et la reine Emma ; d'autre part, celui constitué par leur fils Louis V et Adélaïde[19]. Il s'agit de couples, au sens de l'union d'un homme et d'une femme qui présente une certaine stabilité, notamment du fait de la conclusion d'un mariage, mais que l'auteur ne présente pas agissant conjointement ou se comportant véritablement comme maris et femmes. En ce qui concerne le premier, Richer ne parle que du roi et de la reine, sans préciser qu'ils sont mariés – ni avoir évoqué dans les chapitres précédents leur mariage ou les avoir montrés ensemble : il évoque tantôt l'un, tantôt l'autre, même si l'on suppose que « les rusés personnages » s'adressent à la reine avant de se tourner vers le roi, dans l'espoir qu'elle intervienne pour convaincre ce dernier, ce qui implique des discussions entre époux. Si l'auteur ne mentionne pas la reine aux côtés du roi lorsque le projet de mariage est adopté, puis lorsque Lothaire conduit son fils pour le marier en Aquitaine, cela ne signifie pas qu'elle n'était pas présente, compte tenu de son rôle par ailleurs attesté[20], mais Richer se focalise sur les hommes. Quant au second couple, celui formé par Louis V et Adélaïde, on sait qu'il en est un, puisque Richer évoque le mariage, mais celui-ci montre ensuite que les deux époux ne se comportent pas comme tel.

Les extraits posent donc la question du repérage des couples dans les sources. Ceux-ci sont identifiés par déduction : comme ici, parce que l'auteur évoque un mariage ou parce qu'il mentionne deux individus de sexes différents de même statut (royal), dont l'union est confirmée par un autre passage ou une autre source ; plus souvent, parce que la documentation – narrative, mais aussi diplomatique, nécrologique, voire administrative avec les polyptyques – met en scène des hommes et/avec leur femme (*uxor, conjux*), voire plus rarement des femmes et/avec leur mari (*maritus, coniux*), ou encore parce qu'elle évoque le père et la mère d'un individu. Le pluriel (*conjuges*) n'est que rarement utilisé pour désigner les époux. Quant au terme *parentes*, s'il désigne parfois le père et la mère envisagés ensemble, il renvoie plus souvent aux membres de la parenté et, même dans le premier sens, il désigne le couple, non dans le rapport qui existe entre

19. Sur ces deux couples, voir notamment F. Lot, *Les Derniers Carolingiens. Lothaire, Louis V, Charles de Lorraine (954-991)*, Paris, 1891 ; R. Le Jan, « D'une cour à l'autre : les voyages des reines de Francie au xe siècle », dans Ead., *Femmes, pouvoir et société*, Paris, 2001, p. 38-52 ; T. Stasser, « Adélaïde d'Anjou, sa famille, ses unions, sa descendance. État de la question », *Le Moyen Âge*, 103 (1997), p. 9-52 ; E. Magnani, « Les femmes et l'exercice du pouvoir comtal dans le Midi. Autour d'Adélaïde Blanche d'Anjou, comtesse de Provence (1026) », dans A. Nayt-Dubois, E. Santinelli-Foltz éd., *Femmes et pouvoir des femmes dans l'Occident médiéval et moderne*, Valenciennes, 2009, p. 273-280.

20. R. Le Jan, « D'une cour à l'autre... ».

conjoints, mais dans sa relation aux enfants. Quelques moralistes carolingiens considèrent certes que les époux forment un *consortium*[21], ce qui montre qu'ils envisagent l'homme et la femme mariés comme une entité propre. Mais, en dehors de cet usage, il faut attendre le milieu du XIIe siècle pour que soit utilisé le terme spécifique de « couple » (*copula* ; *cuple*) pour désigner l'union d'un homme et d'une femme[22]. Si le terme de couple n'existe pas au haut Moyen Âge, en revanche, les sources mentionnent parfois l'adjectif « conjugal » (*conjugalis*), à l'image de « l'amour conjugal » évoqué par Richer.

L'usage de l'adjectif, ainsi que la mention de certaines pratiques, montrent que l'absence d'un substantif spécifique n'exclut pas la réalité du couple ni une certaine conscience de son existence. Le manque de vocabulaire distinctif entraîne néanmoins des difficultés de repérage (outre les périphrases qui excluent le recours aux index, il faut parfois croiser plusieurs extraits, voire plusieurs sources, pour identifier les couples). Il invite, en outre, à s'interroger sur la perception du couple : si certains moralistes le considèrent comme une communauté de vie et d'affection, qu'en est-il du reste de la population, tant des autres élites pensantes que des hommes et femmes mariés ? Ce *consortium* proposé en modèle aux époux est-il un idéal pour tous ? Et trouve-t-il des échos dans la société ? Ces questions méritent d'autant plus d'être posées que, si certaines sources évoquent côte à côte des époux ou des parents qui forment, à nos yeux du moins, des couples, elles mentionnent beaucoup plus souvent des hommes – et plus rarement des femmes – agissant seuls, du moins sans conjoint, ce qui ne signifie pas qu'il n'y en ait pas, ni même que celui-ci soit absent.

Couples et groupes familiaux

Dans les extraits sélectionnés, il est d'abord question du mariage de Louis V et d'Adélaïde, acte créateur du couple. Richer met alors en lumière deux idées : d'une part, le mariage de Louis est lié à l'association de celui-ci à la royauté (879), consécutive à son passage à l'âge adulte ; d'autre part, il s'inscrit dans les stratégies familiales. Élevé à la royauté par son père alors qu'il est « tout juste pubère »[23], Louis V est établi : il reçoit donc à ce titre un royaume (l'Aquitaine) et une épouse (Adélaïde). Le choix de celle-ci ne revient pas à Louis V, mais à ses parents, et n'est pas guidé par les qualités particulières d'Adélaïde, même si certaines ont pu entrer en ligne de compte, mais par les stratégies familiales. Le projet est négocié, non par les intéressés, mais, conformément

21. P. Toubert, « La théorie du mariage… ».

22. A. Walch, *Histoire du couple en France de la Renaissance à nos jours*, Rennes, 2003, p. 9 ; A. Rey éd., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, rééd. 1993, p. 513.

23. Louis V, né vers 967, a une douzaine d'années en 979.

aux pratiques d'alors, par le roi Lothaire, père du futur marié, et par le comte Geoffroi Grisegonelle d'Anjou, frère d'Adélaïde, qui exerce l'autorité sur le groupe familial de la promise – et notamment les enfants, les filles non mariées et les femmes devenues veuves – depuis que son père Foulques II le Bon (960) est mort. Richer semble en faire une initiative des Angevins, si l'on considère que les rusés personnages qui vont trouver la reine Emma sont des fidèles du comte d'Anjou : le mariage de sa sœur avec le roi doit lui permettre de renforcer son alliance avec les Carolingiens et de s'élever dans la hiérarchie princière, ce qui le favorise sur l'échiquier des forces aux dépens de ses voisins et rivaux, Hugues Capet et Guillaume IV d'Aquitaine. Richer insiste cependant sur les avantages en termes de pouvoir que la royauté peut retirer de ce mariage.

La formation du couple – par le biais du mariage –, avec son rôle dans les stratégies familiales, mais aussi ses étapes et les transferts de biens, voire de pouvoir, auxquels elle donne lieu, est aujourd'hui mieux connue[24], même si l'on mesure mal la conscience qu'en avaient les individus : estimait-on que l'union légitime d'un homme et d'une femme aboutissait à la construction d'une entité se pensant et agissant solidairement ? Il n'en demeure pas moins que Louis V est conduit à sa femme et reste en Aquitaine : même si le couple se trouve inséré dans des groupements plus larges dont il sert les intérêts, il vit au quotidien de manière autonome. Régine Le Jan a montré en outre que les interdits de parenté, durcis à partir de l'époque carolingienne par les autorités religieuses, avaient contribué, en luttant « contre les pratiques qui sous-tendaient les solidarités familiales », à promouvoir le couple conjugal[25]. Pour autant, il reste à préciser comment s'est traduite concrètement la promotion du couple.

Quel couple ?

Richer précise qu'Adélaïde, donnée en mariage à Louis, est veuve de Raimond de Toulouse – épousé après la mort d'un premier mari, Étienne de Brioude. En outre, après avoir divorcé de Louis V, Adélaïde se remarie avec Guillaume de Provence (qui était veuf)[26]. La forte mortalité – masculine (activités guerrières, écart d'âge au mariage), mais aussi féminine (procréation), même si celle-ci est un peu moindre[27] – et, plus rarement, les séparations conduisent à

24. R. Le Jan, *Famille et pouvoir...*, p. 263-327 ; M. Aurell éd., *Les Stratégies matrimoniales (ixe-xiiie s.)*, Actes du colloque de Poitiers (25-26 mai 2012), à paraître.

25. R. Le Jan, *Famille et pouvoir...*, p. 315.

26. Sur les quatre maris successifs d'Adélaïde, voir T. Stasser, « Adélaïde... », p. 14-21 ; E. Magnani, « Les femmes... », p. 274-276.

27. E. Santinelli, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Lille, 2003, p. 47-58 : la probabilité de connaître le veuvage semble deux fois plus élevée pour une femme qu'un homme.

multiplier les unions successives et, par conséquent, à faire partie de plusieurs couples : quatre pour Adélaïde, ce qui n'est pas exceptionnel, même si les remariages d'un individu – pratique des plus courantes, pour les hommes comme pour les femmes[28] – sont généralement moins nombreux. Cela pose la question de savoir comment sont appréhendés ces différents couples auxquels un même individu peut avoir appartenu et comment le souvenir de ces couples successifs est entretenu. Il n'est pas inintéressant de noter que Richer présente Adélaïde comme « épouse » (*uxor*) d'un mari récemment décédé, et non comme veuve (*vidua* ou *relicta*) de celui-ci : peut-être du fait des droits auxquels celle-ci peut prétendre comme (ex-)épouse du défunt[29]. En revanche, Richer occulte le premier mariage d'Adélaïde, et donc son premier couple – connu par d'autres sources –, parce que cela n'entre pas dans son propos.

Plus généralement, les sources montrent que les contemporains sont attentifs au souvenir des différents couples auquel un même individu a pu participer, du moins en certaines occasions : c'est notamment le cas lorsqu'il est question des enfants et de la *memoria*. Les enfants sont, en effet, régulièrement présentés comme fils ou filles d'un tel et d'une telle, donc comme enfants d'un duo de parents, même si l'objectif n'est pas tant de conserver le souvenir du couple que des droits, matériels et immatériels, auxquels l'individu peut prétendre du fait de sa mère et de son père. Lorsqu'un homme ou une femme a eu des enfants de plusieurs partenaires successifs, il arrive aussi régulièrement que soit précisé de quelle union ceux-ci sont nés. Le souvenir du couple, voire des différents couples, dont un individu a pu faire partie est aussi entretenu par le biais de la *memoria* (mémoire liturgique, par le biais de prières dites en faveur de l'âme des défunts), dont la pratique se développe à l'époque carolingienne. Les chartes enregistrent ainsi des donations réalisées, à charge pour les religieux bénéficiaires de prier pour les père et mère du donateur, voire pour un conjoint décédé. Malgré le caractère temporaire des couples, lié aux aléas de la vie, ces derniers peuvent garder par ce moyen une certaine pérennité au-delà de leur dissolution : il convient néanmoins de préciser la fréquence de cette pratique, ses formes et les évolutions observables.

La dernière précision donnée par Richer dans les extraits cités, concernant le remariage d'Adélaïde, pose en outre la question de la définition du couple et des différentes façons de l'envisager : à une époque où l'Église cherche à imposer plus fermement l'indissolubilité du mariage[30], l'union d'Adélaïde qui suit son divorce avec Louis V est qualifiée « d'adultère public » par l'auteur, qui

28. *Ibid.*, p. 243.

29. *Ibid.*, p. 243-252.

30. E. Santinelli éd., *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, Valenciennes, 2007, notamment « Introduction », p. 9-31 (p. 14-19).

considère comme plusieurs de ses contemporains ecclésiastiques qu'Adélaïde ne peut se remarier tant que Louis V est vivant. Cette nouvelle union n'en est pas moins considérée comme légitime par la majorité des élites locales, mais aussi du royaume : les critiques dont fait l'objet Constance, née de l'union d'Adélaïde et de Guillaume de Provence et devenue reine après avoir épousé le roi Robert le Pieux, ne font aucunement allusion à une naissance illégitime, y compris chez les auteurs qui, comme Raoul Glaber, l'apprécient peu et n'auraient pas manqué de le faire si l'union de ses parents avait été reconnue nulle. Dans tous les cas, il y a formation d'un nouveau couple, mais sa nature n'est pas envisagée de la même manière par les contemporains selon qu'ils considèrent l'union comme légitime ou non. Les sources, émanant essentiellement des milieux ecclésiastiques, évoquent davantage, lorsqu'elles mentionnent des couples, ceux issus d'un mariage légitime que ceux qui ne le sont pas, ce qui ne signifie pas qu'il faille les occulter. Outre leur fréquence, il convient de préciser leur particularité – notamment en termes de durée et de fonctionnement – par rapport aux couples légitimes.

Couple et pouvoir

Richer présente ensuite l'association d'Adélaïde au pouvoir royal comme une conséquence du mariage : le mariage avec un roi entraîne l'élévation à la royauté symbolisée par le couronnement. L'époque carolingienne est aussi marquée, en effet, comme l'a montré Régine le Jan, par une association plus étroite de l'épouse à l'exercice du pouvoir, d'abord à l'échelon royal, avec une intensification au xe siècle, avant de se diffuser dans les milieux princiers et le reste de l'aristocratie : l'organisation des groupements de parenté en structures plus verticales a même, en associant plus étroitement l'épouse à son mari, renforcé la conjugalité[31]. La manière dont cette association s'est traduite est de mieux en mieux connue[32], mais les analyses portent davantage sur les conséquences qui en résultent pour l'épouse (notamment ses nouvelles fonctions) que sur ce qui pourrait conduire à promouvoir le couple en tant qu'unité solidaire de décision et d'action (par exemple, les actes réalisés conjointement et les symboles de pouvoir communs), ce qui reste donc à préciser.

Couple et vie conjugale

Enfin, l'essentiel du chapitre 94 est consacré à la liste de tous les dysfonctionnements qui semblent caractériser la vie du couple formé par Louis V

31. R. Le Jan, *Famille et pouvoir...*, p. 356-365.
32. *Ibid.* ; T. Evergates éd., *Aristocratic Women in Medieval France*, Philadelphie, 1999.

et Adélaïde et aboutissent à la rupture. Cette succession de remarques, qu'elles correspondent à la réalité ou non, permet d'avoir quelques informations sur l'idée que Richer, et probablement une partie au moins de ses contemporains, se fait du couple. L'auteur commence par souligner l'absence d'« amour conjugal », ce qui est assez surprenant car, pour les moralistes carolingiens, s'il devait y avoir affection (*dilectio, caritas*) entre les époux, il fallait éviter l'amour (*amor*), source de bien des maux[33]. Pour Richer, le couple implique qu'il y ait amour entre époux. Si mari et femme, du moins lorsqu'il y a mariage, se trouvent unis sans l'avoir choisi, cela n'exclut pas – sans que cela soit toutefois automatique – la naissance d'une affection conjugale, voire d'un véritable amour, entre les époux, amenés à partager la vie quotidienne avec ses joies et ses difficultés[34]. L'entente n'est cependant pas garantie, comme le récent colloque sur *la parenté déchirée*[35] en a notamment donné une belle collection d'exemples, auxquels s'ajoute donc le cas de Louis V et Adélaïde. Richer donne ensuite une explication à l'absence d'amour conjugal : les dissentiments nés de caractères différents liés à un écart d'âge important, Adélaïde ayant, avec ses 30 ans environ, plus du double de l'âge de Louis[36]. Il est possible qu'un décalage dans ce sens ait davantage posé de problèmes que dans le cas, beaucoup plus fréquent, d'un époux nettement plus âgé que sa femme. Il est cependant peu probable que cela soit la véritable raison des conflits conjugaux – si tant est que ceux-ci aient véritablement existé.

Richer précise ensuite que les époux ne faisaient pas lit commun, ce qu'il faut comprendre – du fait de la suite de la phrase – par « ils n'avaient pas de relations sexuelles ». L'absence d'amour conjugal n'exclut pas la copulation au sein du couple. La remarque peut surprendre sous la plume d'un clerc, à une époque où les milieux ecclésiastiques, tout en reconnaissant que le mariage implique union charnelle, en recommandent un usage modéré, en vue de la procréation. Richer apparaît donc conscient des réalités de la vie conjugale et finalement plus proche de celles-ci que du discours théorique des clercs. En outre, même pour se reposer (c'est-à-dire en dehors des relations sexuelles), Louis V et Adélaïde vivent dans des demeures séparées. Incontestablement, le couple implique la communauté de vie, dans une même maison – dont les sources, écrites comme archéologiques, témoignent qu'elle était conçue pour un seul couple –,

33. P. Toubert, « L'institution du mariage chrétien, de l'Antiquité tardive à l'an Mil », dans *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 1998, p. 503-553 (p. 524-526).

34. I. Réal, *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le royaume mérovingien (481-751), d'après les sources hagiographiques*, Turnhout, 2001, p. 348-368 ; D. Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, v^e^-xve siècle*, Paris, 2000, p. 179-181.

35. M. Aurell éd., *La Parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, 2010.

36. T. Stasser, « Adélaïde... », p. 20.

ce qui n'exclut pas des séparations temporaires liées aux impératifs politiques, militaires, économiques ou religieux[37]. Divers indices laissent supposer que durant tout le haut Moyen Âge, de manière générale, les époux partageaient la même chambre et le même lit. Enfin, Richer constate que Louis V et Adélaïde n'échangent que de brèves paroles en guise de conversation. La vie de couple implique aussi des échanges verbaux, les sources soulignant parfois le rôle de conseillère joué par l'épouse auprès de son mari ou son association à certaines décisions, ce que suggère d'ailleurs Richer pour la reine Emma.

Données originales, informations partielles

Si tous ces constats faits par Richer donnent un éclairage original, pour le xe siècle, sur le couple – celui de Louis V et Adélaïde, celui de Lothaire et Emma, mais aussi le couple en général –, il reste à le comparer avec d'autres données fournies pour d'autres périodes et d'autres milieux sociaux, et à le compléter pour saisir plus précisément ce qu'est un couple au haut Moyen Âge. Considère-t-on qu'un homme et une femme unis l'un à l'autre vivent et agissent ensemble – ce qui ne signifie pas forcément de la même manière ? Sont-ils envisagés – et se pensent-ils – en tant que communauté solidaire – ce qui ne signifie pas égalitaire ? Comment les relations au sein du couple sont-elles pensées et vécues au quotidien ? Richer, comme la plupart de ses contemporains, enregistre d'abord ce qui concerne les élites, ici royales, mais les indications fournies par d'autres sources, comme les polyptyques, les formulaires ou la littérature hagiographique, témoignent que le couple est aussi une réalité dans le reste de la société, même si l'on en perçoit encore plus mal les implications concrètes. Si le sommet de la hiérarchie sociale est mieux éclairé, il n'en demeure pas moins que les informations données par Richer dans les extraits précédemment analysés sont peu communes et qu'elles ne sont fournies que parce qu'il y a dysfonctionnement (et donc dignes d'être notées). D'une manière générale, la documentation est avare de données sur le sujet. Les remarques précédentes ne doivent pas occulter le fait, comme on l'a déjà évoqué, que la documentation éclaire d'abord et surtout les hommes, et ne mentionne souvent leurs épouses que pour l'alliance qu'elles permettent avec leur famille et les enfants qui leur naissent : faut-il en déduire que cette image floue s'explique parce que le couple est une réalité évidente pour tous et donc inutile à évoquer ? Ou bien parce qu'on n'a pas véritablement conscience de son existence ?

La documentation n'est pas certes aussi riche qu'on le souhaiterait. Elle n'en fournit pas moins des informations qui deviennent plus abondantes aux xe-xie siècles, même si elles sont clairsemées et que l'intimité du couple reste

37. I. Réal, *Vies de saints*..., p. 305-320 ; R. Le Jan, *Famille et pouvoir*..., p. 334-339.

difficilement pénétrable. L'objectif de ce volume consiste donc à en glaner quelques-unes de manière à saisir le couple du haut Moyen Âge, dans la réalité quotidienne et dans la perception que l'on en avait, ainsi que les évolutions qui affectent l'une et l'autre. Les analyses seront envisagées à différents niveaux : d'abord, celui des époux qui le forment, puis celui des groupes familiaux dans lesquels il s'insère – *Sippen* qui se transforment progressivement aux xe-xie siècles en lignages –, enfin celui des législateurs et des moralistes, voire des artistes, dont la vision est plus globale. Si les transformations survenues à l'époque carolingienne, qui conduisent à renforcer la place du couple au sein des groupements de parenté, ont été soulignées à plusieurs reprises, il reste à préciser les évolutions entre le vie et le xiie siècle, tant dans les comportements au sein du couple que dans la place qui lui est faite par les groupes familiaux et dans les manières de l'envisager plus ou moins consciemment dans son essence, mais aussi de préciser sa place et son rôle dans la société. De manière à ne pas éparpiller les approches, le cadre spatial a été volontairement restreint à l'espace franc, ce qui n'empêchera pas de souligner d'éventuelles différences régionales. Les articles qui suivent cherchent à diversifier les perspectives, tant sur le plan des thématiques (précédemment soulevées) et des périodes (mérovingienne, carolingienne, temps des principautés) que des milieux sociaux (élites, mais aussi monde paysan) et des sources (narratives et législatives, mais aussi traités, actes de la pratique et enluminures). Nous n'avons nullement la prétention de traiter la question de manière exhaustive, mais seulement de proposer quelques sondages qui permettent de défricher un sujet qui mériterait une synthèse générale.

Sylvie Joye – Université de Reims, Département d'Histoire, 57 rue Pierre-Taittinger, 51096 Reims Cedex

Emmanuelle Santinelli-Foltz – Université de Valenciennes, Département d'Histoire, Le Mont-Houy, BP 311, 59304 Valenciennes Cedex

Médiévales 65, automne 2013, p. 19-32

Janet NELSON

DU COUPLE ET DES COUPLES À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Les historiens – mais ils ne sont pas les seuls, car c'est le cas de la plupart des gens – considèrent *a priori* le couple comme *une Bonne Chose*, à l'instar de l'amour romantique : il constituerait un véritable marqueur de progrès dans la marche vers la civilisation. Or les hauts médiévistes d'aujourd'hui, particulièrement en France, ont affirmé que le couple avait été inventé à l'époque carolingienne. Et les Français et les chercheurs francophones en général ont par ailleurs tendance à privilégier les structures ; les Britanniques en revanche sont prudemment empiriques. Tout en saluant la complémentarité de ces approches [1], en tant que Britannique, j'aborderai naturellement les choses sous un angle empirique. Je traiterai donc en premier lieu de quelques points méthodologiques et chronologiques, avant d'envisager quelques cas particuliers.

Polyptyques, lois, sources liturgiques : une mutation documentaire

À partir du VIIIe siècle, l'accroissement quantitatif et qualitatif de la documentation peut donner une impression de nouveauté dans ce que nous connaissons

1. Je tiens tout d'abord à adresser des remerciements chaleureux à Régine Le Jan, la femme *sine qua non* de ce dossier sur le couple altomédiéval, puisque ses travaux ont été pionniers en France pour l'étude de la famille et du couple au haut Moyen Âge. Je voudrais ensuite remercier Emmanuelle Santinelli et Sylvie Joye, *sine quibus non* puisque non seulement elles ont organisé l'atelier qui a débouché sur ce dossier, mais elles ont déjà cultivé ce champ de façon fructueuse. Voir surtout R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)*, Paris, 1995 ; E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003 ; S. JOYE, *La Femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012. Je remercie de tout cœur Sylvie Joye pour la traduction de mon article.

des couples. Aux VIe et VIIe siècles, ces informations viennent en effet de façon écrasante de sources normatives ou narratives, mais aussi de l'archéologie[2], alors que pour les VIIIe et IXe siècles, si les sources écrites de ce type subsistent, s'ajoutent à celles-ci les chartes, qui les submergent par leur nombre : quelque 4 500 actes sont conservés pour le seul règne de Charlemagne. Dans ces chartes, on voit intervenir essentiellement des laïques – souvent des couples – qui fondent des églises, leur font des donations, ou défendent leurs droits et font mettre par écrit ces actes afin de les conserver dans leurs archives[3]. Cette mutation documentaire n'est pas une coïncidence mais, comme c'est le cas pour d'autres mutations du même genre, l'impression de nouveauté peut être trompeuse du fait que les éléments que nous comparons ne sont pas comparables[4].

Prenons l'exemple des polyptyques : c'est pendant le règne de Charlemagne et les règnes suivants, mais pas avant, soit au cours du IXe siècle, que ces enquêtes ont commencé à recenser littéralement des milliers de couples et leurs enfants. Ceux qui ont constitué ces archives étaient de grands propriétaires ecclésiastiques qui souhaitaient calculer les revenus qui leur étaient dus, en travail ou en argent, et en garder une trace sous une forme plus ou moins standardisée. Le polyptyque était une réponse rationnelle au besoin d'évaluer des ressources économiques, d'assurer la bonne organisation de la main-d'œuvre et d'administrer des domaines à grande échelle[5]. Il s'agissait, dans l'esprit du rédacteur, de l'affirmation d'un pouvoir seigneurial doté d'objectifs politiques et idéologiques à court terme. Les rédacteurs des polyptyques étaient des clercs, et l'organisation du travail qu'ils imposaient était censée répondre aux « lois de la

2. S. F. WEMPLE, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500-900*, Philadelphie, 1981 ; J.-A. MCNAMARA et S. F. WEMPLE, « Marriage and Divorce in the Frankish Kingdom », dans S. M. STUARD éd., *Women in Medieval Society*, Philadelphie, 1976, p. 95-124 ; V. GARVER, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca/Londres, 2009 ; R. STONE, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, 2011, part. p. 247-310 ; J. L. NELSON et A. RIO, « Women in Law Codes », dans J. M. BENNETT et R. M. KARRAS éd., *Oxford Handbook of Women and Gender in the Middle Ages*, Oxford, 2013, à paraître ; G. HALSALL, « Burial Writes : Graves, "Textes" and Time in Early Merovingian Northern Gaul », dans J. JARNUT et M. WEMHOFF éd., *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-historisches Forum*, Munich, 2003, p. 61-74, réimpr. dans G. HALSALL, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul*, Leyde, 2010, p. 214-231.

3. Le chiffre de 4 500 est celui de l'état actuel du corpus étudié dans le cadre du projet de base de données « The Making of Charlemagne's Europe », 2012-2015, dirigé par A. RIO, avec la collaboration de J. BRADLEY *et al.*, au King's College de Londres.

4. D. BARTHÉLEMY, *La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993, p. 19-127 (« Les mutations documentaires ») ; P. STAFFORD, « "La mutation familiale". A Suitable Case for Caution », dans J. HILL et M. SWAN éd., *The Community, the Family and the Saint*, Turnhout, 1998, p. 103-125.

5. J.-P. DEVROEY, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècle)*, Bruxelles, 2006, p. 22, 288-292 et 429-441.

nature[6] ». Un polyptyque peut ainsi être comparé au plan de Saint-Gall ou à une idée platonicienne. Et pourtant, dans le même temps, un polyptyque peut laisser voir à la fois des changements récents et les stratégies des couples paysans[7].

Une des premières et des meilleures historiennes des femmes, Eileen Power, a lu le Polyptyque de Saint-Germain avec le regard d'une spécialiste des sciences sociales, comme si ces données avaient été celles d'un recensement moderne, une description précise de l'organisation des domaines possédés par le monastère éponyme de la région parisienne vers 820. Dans *Medieval People* (paru en 1924), Eileen Power est partie de quelques lignes à propos de Bodon et Ermentrude, un couple franc présent dans le polyptyque d'Irminon, et a tenté de reconstituer un ensemble de scènes de la vie rurale[8] :

> Bodon doit labourer deux jours par semaine la ferme du domaine du seigneur. Aujourd'hui, Bodon emmène avec lui son gros bœuf et l'aîné de ses trois enfants, le petit Gui, afin qu'il coure à côté du bœuf avec un aiguillon. [...] Pendant ce temps, Ermentrude s'affaire également, car aujourd'hui est due la redevance en volaille : un poulet gras et cinq œufs. Elle laisse son second fils, Gerbert, s'occuper d'Hildegarde, le bébé, pendant qu'elle emmène la redevance en volaille vers la grande maison et la remet à l'intendant. Ensuite, elle se dirige rapidement vers les salles où travaillent les femmes, où elle récupère du lin et de la laine pour en faire des vêtements chez elle. [...] Et dès que le soleil se couche, ils vont au lit.

Les prohibitions touchant le travail dominical sont fortement genrées – et les polyptyques témoignent de cette division. Il est bien connu que Charlemagne aurait dit à son intendant de ne pas laisser les paysans perdre leur temps aux foires[9]. Eileen Power imaginait alors Bodon, Ermentrude et leurs enfants passant une journée à la grande foire de Saint-Denis :

6. J.-P. Devroey, « Femmes au miroir des polyptyques : une approche des rapports du couple dans l'exploitation rurale dépendante entre Seine et Rhin au IXe siècle », dans S. Lebecq *et al.* éd., *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècle)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999, p. 227-250. ; Id., « Men and Women in Early Medieval Serfdom : the Ninth-Century North Frankish Evidence », *Past & Present*, 166 (2000), p. 3-30 ; Id., *Puissants...*, p. 377-406.

7. É. Renard, « La gestion des domaines d'abbaye aux VIIIe-Xe siècles. Notions de base et conseils pour une meilleure compréhension des sources écrites », *De la Meuse à l'Ardenne*, 29 (1999), p. 115-150 ; R. Faith, « Farms and Families in Ninth-Century Provence », *Early Medieval Europe*, 18 (2010), p. 175-201.

8. Pour cette citation et la suivante, voir E. Power, *Medieval People*, Reading, 1924, p. 16-19, 24-25 et 31-33 ; la traduction de ces deux extraits diffère légèrement de celle que l'on trouvera dans Ead., *Gens du Moyen Âge. Six croquis de la vie ordinaire*, trad. fr. P.-L. Van Berg, Bruxelles, 2012, p. 55-58 et 73-76.

9. Capitulaire *De villis*, cap. 54 (éd. A. Boretius, MGH *Capit. Reg. Franc.* I, n° 32, Hanovre, 1883, p. 88).

> Bodon et Ermentrude ne considéraient pas cela comme une perte de temps. Ils se disaient qu'ils voulaient acheter du sel afin de saler leur viande pour l'hiver, ou du vermillon pour teindre une robe pour le bébé. [...] Et il y avait toujours des jongleurs, des joueurs de tambourin, des montreurs d'ours et des ménestrels pour faire disparaître les quelques sous qui se trouvaient dans la poche de Bodon. C'était une famille très fatiguée mais très heureuse qui montait dans son chariot pour rentrer se coucher. [...] Cela vaut vraiment la peine de passer quelques moments avec [eux]. L'Histoire est largement faite de Bodons.

Elle aurait dû ajouter : « et d'Ermentrudes ». Mis à part cela, Eileen Power a assez bien réussi à donner un aperçu de la vie réelle à partir d'un extrait de polyptyque, et à rendre accessible à un large public la vie de couple au haut Moyen Âge[10].

Mais – car il y a souvent un *mais* – nous pouvons échouer dans nos efforts à reconstituer la vie réelle, et nos tentatives pour rendre les choses accessibles peuvent aussi nous amener à distordre la réalité. Il y a des groupes familiaux qui ne se forment pas autour d'un couple. S'il est vrai qu'il y a un couple au centre de la plupart des familles, cela ne signifie pas que la relation soit fondée sur un principe d'égalité. Les informations présentes dans les polyptyques renvoient souvent à l'*in*égalité des partenaires : ainsi les cas d'hypergamie, où des hommes épousent des femmes d'un statut plus élevé (un *servus* épousant une *colona*), sont de loin plus nombreux que ceux où des *ancillae* épousent des *coloni* ; et l'idée même qu'une union suppose un choix mutuel ignore non seulement les projets des parents et des membres plus âgés de la famille, mais aussi les intérêts seigneuriaux, les redevances dues, qui demeurent cachés derrière la description des registres. Est-ce que le « couple » renvoie à quelque chose comme un « compagnonnage du mariage » (*companionate marriage*), dont les spécialistes du début de l'époque moderne croient qu'il est une spécificité de *leur* période, tout comme les spécialistes du Moyen Âge central l'imaginent, eux, apparaître à *leur* période ? C'est ce que démontrerait l'« humanité » du comte Geoffroy Martel d'Anjou et de sa femme qui, siégeant comme d'autres couples comtaux

> [...] à la plus haute fenêtre de leur château nouvellement construit, [ont vu] une météorite tomber plus bas, dans le jardin et, courant jusqu'à l'endroit où celle-ci était tombée, [ont fait le vœu] de fonder une abbaye dédiée à la Sainte Trinité

10. M. Berg, *A Woman in History : Eileen Power*, Cambridge, 1996. J'ai l'impression que c'est par Eileen Power que, longtemps après sa mort en 1940, Bodon a fait son entrée dans le discours des sciences humaines aux États-Unis : voir par exemple l'économiste Axel Leijonhufvud, « The Individual, the Market and the Industrial Division of Labour », 1986, réimpr. dans C. Mongardin éd., *L'Individuo e il mercato*, Rome, 1995, p. 61-78, et le sociologue R. Hardin, « From Bodo Ethics to Distributive Justice », *Ethical Theory and Moral Practice*, 2 (1999), p. 399-413 (p. 401-402).

en mémoire des trois fragments scintillants qui avaient brillé devant leurs yeux émerveillés[11].

Cet épisode, fondé sur une histoire de miracle, peut-il être considéré comme un moment représentatif de la « vie de couple » ? Le vœu était-il une idée de Geoffroy ou de son épouse ? La pénurie d'exemples similaires avant le XIe siècle constitue-t-elle la preuve d'une absence ou une absence de preuve ?

Les textes normatifs sont moins évocateurs que les récits de miracles ou même les polyptyques, mais ils permettent d'effectuer une comparaison sur la longue durée. Bien que les périodes les plus sombres du XXe siècle aient rendu délicat l'usage du terme de collaboration, la *conlaboratio* du haut Moyen Âge semble avoir évoqué d'une manière positive ce qu'il signifie étymologiquement : l'exploitation du sol par des époux travaillant ensemble (et ici le terme « travail » renvoie également à la gestion). Un formulaire franc copié au milieu du IXe siècle, mais fondé sur un texte beaucoup plus ancien, évoque ainsi un échange de dons entre des époux dépourvus d'enfants : « tous leurs biens meubles et leur *conlaboratio* [...] de telle sorte que chaque partie dote son égale de sa part[12] ». On observe un glissement de la notion de « deux parties » (*partes*) vers celle de « deux pairs » (*pares*), ou égaux. Cette terminologie n'était pas nouvelle. Au milieu du VIIe siècle, la Loi des Ripuaires prévoyait que la femme qui survivait à son mari devait recevoir 55 sous et pouvait réclamer un tiers de tous les biens sur lesquels ils avaient travaillé ensemble (*simul conlaboraverint*). Louis le Pieux, en 821, ordonna que les *missi* s'assurent que la veuve du titulaire d'un bénéfice reçoive la *tertiam partem conlaborationis quam simul in beneficio conlaboraverunt*[13]. On voit qu'ici la collaboration du couple ne cesse pas avec la mort d'un des époux. On peut aussi remarquer qu'un nombre relativement élevé de femmes sont mentionnées dans les documents qui enregistrent des conflits judiciaires. Ainsi, un procès local référé à un tribunal constitué soit par l'empereur soit (possibilité intéressante) par des hommes du voisinage – des hommes qui connaissent bien les lois – a rendu un jugement décisif à propos de la prééminence sur la *Lex Salica* de la *consuetudo* qui préconise de se rendre à l'avis des parents dans un

11. R. W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, Londres, 1953, p. 91, faisant référence à L. HALPHEN, *Le Comté d'Anjou au XIe siècle*, Paris, 1906, p. 351-352.

12. *Formulae Salicae Lindenbrogianae* n° 20 (éd. K. ZEUMER, *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, MGH *Leges* V, Hanovre, 1886, p. 281) : « et omne praesidium vel conlaboratio eorum inter se pars parti visi sunt condonari in tali vero tenore ut quisque de eis pari suo in hoc seculo superstes fuerit omnes res quas dedit et quas accepit in suo iure vel dominatione recipere debeat... ».

13. *Lex Ribuaria* cap. 41, 2 (éd. F. BEYERLE, MGH *Leges* III-2, Hanovre, 1954, p. 95) ; *Capitulare missorum*, cap. 9 (éd. A. BORETIUS, MGH *Capit.* I, n° 148, p. 301).

cas de formation d'un couple par remariage d'une veuve : aperçu exceptionnel de la pratique juridique aux temps carolingiens[14].

L'intérêt de l'Église pour les rites de passage les plus importants pourrait laisser penser que la liturgie altomédiévale donnait beaucoup d'importance au couple. En réalité, les plus anciennes bénédictions nuptiales sont liées au voile posé sur la tête de la *sponsa*, l'épouse, et, bien qu'on y trouve les termes *foedus*, *societas* et *consortium*, les textes se concentrent sur la figure de la mariée[15].

Dans un sacramentaire gélasien du VIIIe siècle, le soi-disant Sacramentaire de Gellone, la prière « Père, créateur du monde » se poursuit ainsi :

> Fais que la femme fidèle et chaste se marie dans le Christ, et demeure l'imitateur féminin des saintes femmes. Fais qu'elle soit aussi aimable que Rachel l'était pour son époux et aussi sage que Rébecca, et que sa vie soit aussi longue et fidèle que celle de Sarah. Que l'auteur des mensonges n'obtienne rien d'elle par ses actions. Qu'elle demeure vouée à la foi et à ce qui est commandé aux femmes, en servant Dieu avec dévotion. Qu'elle renforce sa faiblesse par la force de la discipline et, en rejoignant le lit d'un homme, qu'elle fuie les contacts illégitimes de la vie[16].

Ce même sacramentaire contient onze prières de messe pour la femme stérile, dont la deuxième dit :

> Dieu, toi qui as daigné écouter la prière de ton serviteur Isaac pour sa femme et lui accorder la possibilité de concevoir, entends les prières de ta servante et fais qu'elle puisse concevoir un enfant, afin que le bien-fondé de l'espoir qu'elle a mis en ta clémence puisse être confirmé quand elle recevra le don qu'elle a demandé[17].

En effet, ce n'est pas avant le tournant du IXe et du Xe siècle que les sacramentaires proposent des prières pour le *couple*[18].

Les invocations pour être purifiée et fortifiée par Dieu dans les prières carolingiennes destinées aux *sponsae* renvoient aux préoccupations continuelles

14. *Capitula legi salicae addita*, cap. 8 (éd. A. BORETIUS, MGH *Capit. I*, n° 142, p. 293). Voir J. L. NELSON, « The Carolingian Renaissance Revisited », à paraître ; T. FAULKNER, *The Frankish* Leges *in the Carolingian Period*, thèse de doctorat, université de Cambridge, 2009, p. 148.

15. J. ÉVENOU, « Le mariage », dans A.-G. MARTIMORT éd., *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, vol. III, *Les Sacrements*, Paris, 1984, p. 201-224, avec des citations d'anciens sacramentaires (*Veronense* n° 1110, *Hadrianum* n° 837, 838a ; *Gelasianum* n° 1449, 1451, 1453) ; P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Leyde, 1994 (*Vigiliae Christianae*, Suppléments, vol. 24), p. 381-385.

16. *Liber Sacramentorum Gellonensis*, dit *Sacramentaire de Gellone*, n° 2636 (éd. A. DUMAS et J. DESHUSSES, *Corpus Christianorum, Series Latina*, CLIX, Turnhout, 1981, p. 412-413).

17. *Sacramentaire de Gellone*, n° 2646-56, p. 415-417.

18. *Oratio pro coniugandis*, dans *The Leofric Missal*, n° 2439 (éd. N. ORCHARD, Henry Bradshaw Society, CXIII, Londres, 2002, vol. II, p. 424) ; *Actio nuptialis*, dans *Sacramentarium Fuldense*, n° 2605-2617 (*The Sacramentary of Fulda*, éd. G. RICHTER et G. SCHÖNFELDER, Fulda, 1912, réimpr. Henry Bradshaw Society, CI, Londres, 1977, p. 323-326).

du clergé à propos de la pollution infligée par la femme à l'espace ecclésial – la pollution étant d'autant plus grave qu'on s'approche davantage de l'autel. Rappelons-nous que la mariée était un élément extérieur pénétrant dans une maison conjugale qui était celle de son époux. Il n'existe aucun texte carolingien comparable à l'*Histoire des comtes de Guînes* rédigée vers 1200 par le prêtre Lambert d'Ardres, texte auquel Georges Duby a encore ajouté du piment par une réécriture assez leste. Lambert et ses deux fils, également prêtres, y font le tour du lit dans lequel les jeunes mariés sont couchés, en aspergeant ceux-ci d'eau bénite : « en ce moment nocturne, [...] ils encensent le lit, ils le sacralisent, ils en font une sorte d'autel[19] ». Il n'existe aucune preuve que de telles cérémonies aient existé à l'époque carolingienne. Cependant, on peut deviner des préoccupations et des anxiétés similaires derrière les fonctions apotropaïques et d'exorcisme des prières que je viens de citer. Un synode réuni par le roi Pépin en 755 décrète que les mariages de tous les laïques, nobles et non-nobles, doivent être conclus en public, mais rien n'est dit d'éventuelles bénédictions[20]. Jonas d'Orléans conseillait aux laïques de faire bénir leur mariage par un prêtre pour protéger les droits à l'héritage de leur descendance[21]. Cette injonction est cependant isolée : rien n'est dit à ce sujet dans les statuts épiscopaux du IXe siècle ; et Dhuoda, qui écrit en 842, mentionne qu'elle a été mariée le 29 juin 824 au palais d'Aix-la-Chapelle, mais elle ne dit rien d'une église ni de la participation de prêtres. J'en conclus que la prise en charge religieuse du couple par la liturgisation des rites du mariage avait alors fait peu de progrès dans le monde carolingien. Bien que les ecclésiastiques aient élaboré des règles à propos de l'inceste, la mainmise sur le mariage restait aux laïques, spécialement aux époux qui étaient, ou devaient devenir, aussi des pères.

Trois couples atypiques

Trois cas plutôt étranges, mais en même temps représentatifs, vont illustrer ces points. Un premier couple atypique est celui formé par Berthe et Angilbert. Berthe était la deuxième fille de Charlemagne. Un poète contemporain, peut-être Angilbert lui-même, décrit ainsi ses frères et sa sœur aînée, puis Berthe elle-même sortant d'Aix en procession pour se rendre à la chasse en 799 :

19. G. DUBY, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981, p. 275.

20. Concile de Ver (755), cap. 15 (éd. A. BORETIUS, MGH *Capit.* I, n° 14, p. 36).

21. JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali* 2, 2 (PL 106, col. 171). Voir K. HEENE, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Women in Carolingian Edifying Literature*, Francfort, 1997, p. 69, n. 44.

> Elle brille en compagnie de nombreuses autres jeunes femmes, virile par sa voix et par son esprit, resplendissante dans son vêtement et dans son visage, avec un visage, une bouche, une allure et des yeux qui rappellent les traits de son père[22].

Charlemagne était en effet un père atypique: il ne voulait pas laisser ses filles se marier, disait Éginhard, parce qu'il ne pouvait pas vivre sans leur *contubernium* – leur compagnie[23]. Mais le terme choisi par Éginhard est étrange lui aussi, car il renvoie littéralement, soit au partage d'une tente, ce qui suppose un compagnonnage guerrier plutôt mâle, soit au concubinage, une relation hétérosexuelle sans mariage[24]. En réalité, celui qui partageait la tente de Berthe n'était pas son père mais Angilbert, l'un des principaux personnages de l'entourage de son père, un jeune aristocrate franc, poète de cour, agent de confiance envoyé loin de la cour pour des missions au service du roi, à qui était échue la riche abbaye de Saint-Riquier[25]. La cour était le foyer de cet amoureux installé, mais il est probable qu'il résida à mi-temps à Saint-Riquier pour y exercer la charge d'abbé jusqu'à sa mort le 18 février 814. La suite est racontée par l'historien Nithard: après avoir annoncé à ses lecteurs que le corps d'Angilbert avait été déterré à Saint-Riquier vingt-huit ans après sa mort et avait été trouvé intact – ce qui signifiait, en d'autres termes, qu'il était un saint –, Nithard continue en décrivant l'illustre famille d'Angilbert, qui était tenue en grande estime par Charlemagne. Il ajoute alors, en un coup de théâtre magistral: « d'une fille de ce grand roi, dont le nom était Berthe, il [Angilbert] engendra mon frère Hartnid et moi-même, Nithard... Voilà donc par ailleurs ce qu'il en est de mes origines familiales...[26] ». De telles liaisons étaient plus difficiles à accepter selon les conceptions des années 840. Pourtant, Berthe et Angilbert avaient cohabité à la cour sans vergogne dans les années 790[27]. Charlemagne, ce pilier de l'ordre

22. J. L. NELSON, « La cour impériale de Charlemagne », dans R. LE JAN éd., *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, Villeneuve-d'Ascq, 1998, p. 177-191 (p. 186-188).

23. ÉGINHARD, *Vita Karoli Magni*, cap. 19 (éd. O. HOLDER-EGGER, MGH *SRG* 25, Hanovre, 1911, p. 25).

24. J. L. NELSON, « Women at the Court of Charlemagne », dans J. C. PARSONS éd., *Medieval Queenship*, New York, 1993, p. 43-61.

25. J. L. NELSON, « Charlemagne – *pater optimus* ? », dans P. GODMAN, J. JARNUT et P. JOHANEK éd., *Am Vorabend der Kaiserkrönung*, Stuttgart, 2002, p. 269-281 (p. 270). On peut se demander si, dans le cas d'Angilbert, le terme « abbé laïque » est bien le mot juste.

26. NITHARD, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, IV, 5 (éd. et trad. P. LAUER, revue par S. GLANSDORFF, Paris, 2012, p. 150).

27. H. FICHTENAU, *Das Karolingische Imperium*, Zürich, 1949, p. 106-107, citant ALCUIN, *Epistulae*, 97 (éd. E. DÜMMLER, MGH *Ep.* IV, Berlin, 1895, p. 141), pensait qu'Alcuin savait très bien qu'Angilbert avait, comme lui-même, entretenu des relations sexuelles défendues, ce qui expliquerait l'explosion de nombrilisme, de sentimentalité et de panique eschatologique présente dans les lettres du vieil homme vers la fin des années 790. Voir le commentaire bien nuancé de S. A. RABE, *Art and Politics at Saint-Riquier. The Symbolic Vision of Angilbert*, Philadelphie, 1995,

patriarcal, avait voulu l'existence du couple, et aussi, sans doute, sa fin. Son petit-fils considérait ce passé avec gratitude.

Un second couple atypique est celui formé par Dhuoda et Bernard. Le *Manuel* de Dhuoda destiné à son fils Guillaume fournit beaucoup d'indications sur sa relation avec son époux – son *dominus* et *senior* – mais il dissimule également beaucoup de choses. Selon Pierre Riché, Dhuoda prêchait une religion de la paternité ; s'il en allait ainsi, cette divinité incarnée avait des pieds d'argile[28]. Dans les années 828-833, Dhuoda, quel que soit l'endroit où elle vivait alors, devait avoir eu vent des rumeurs qui circulaient à la cour et au-delà au sujet de la liaison entre Bernard et l'impératrice Judith[29]. Écrivant une décennie plus tard, lors d'un autre moment de crise, Dhuoda demandait à Guillaume de « prier pour son père pendant la durée de sa vie de façon constante et assidue, et de pousser le clergé à faire de même, de telle sorte que Dieu lui accorde paix et concorde avec tous », ajoutait-elle, « si cela était possible » ; et elle qualifiait ainsi ses espoirs concernant la vie éternelle de Bernard « si Dieu le veut, en prêtant attention à ce qu'il ait accompli dans cette vie une pénitence fructueuse et pratiqué l'aumône généreusement »[30]. Dhuoda demandait également à son fils de « prier pour les parents décédés de [son] père ». Régine Le Jan a assurément raison de souligner ici la référence à la lignée paternelle et, au-delà, de relier très concrètement le devoir de prier aux biens hérités de la branche paternelle – et donc de lier la *memoria* avec l'*hereditas* et les *hereditates*[31] :

> Prie de toutes tes forces pour l'âme de ceux qui possédaient tout [ce que ton père possède désormais]. Lui-même ne peut prier maintenant car il est occupé par de nombreux problèmes. Mais toi, tu peux et tu dois prier pour eux.

Dhuoda ajoute plus loin que Guillaume doit partager ce devoir de prière avec son petit frère. Ce que le père était trop occupé pour faire, ses fils se devaient de

p. 73, qui caractérise néanmoins (à tort) la relation entre Angilbert et Berthe comme *Friedelehe* : voir à ce sujet R. M. KARRAS, « The History of Marriage and the Myth of *Friedelehe* », *Early Medieval Europe*, 14 (2006), p. 119-151 (p. 150).

28. DHUODA, *Manuel pour mon fils* (éd. et trad. P. RICHÉ, Paris, 1975, Introduction, p. 27). Voir J. L. NELSON, « Dhuoda », dans P. WORMALD et J. L. NELSON éd., *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge, 2007, p. 106-120.

29. *Annales Mettensis priores*, s. a. 830 (éd. B. VON SIMSON, MGH *SRG* 10, Hanovre, 1905, p. 97) ; AGOBARD, *Liber Apologeticus* I, cap. 2 (éd. L. VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis Opera omnia*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, LII, Turnhout, 1981, p. 309) ; THEGAN, *Gesta Hludowici imperatoris*, cap. 36 (éd. E. TREMP, MGH *SRG* 64, Hanovre, 1995, p. 222) ; *Annales Bertiniani*, s. a. 830 et 831 (éd F. GRAT *et al.*, Paris, 1964, p. 2-5).

30. DHUODA, *Manuel…*, *op. cit.*, VIII, 7, p. 310.

31. R. LE JAN, « Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin », dans C. LA ROCCA éd., *Agire da Donna*, Turnhout, 2007, p. 109-128 (p. 114-120).

l'accomplir[32]. Il y a de l'amertume, et même de l'ironie, dans cette affirmation extraordinaire.

Le témoignage de Dhuoda elle-même ne permet pas de savoir combien de temps ce couple a passé ensemble durant sa vie maritale, que ce soit à Aix ou en Septimanie. L'espace de quatorze années qui sépare la naissance de leurs deux fils (29 novembre 826/22 mars 841) ne suggère pas que ces parents aient joui d'une proximité physique intense ou continuelle. Dhuoda vivait à Uzès, *sub iussione senioris mei* – « selon le commandement de mon seigneur[33] ». La description qu'elle fait de son *servitium* et du soin porté aux *utilitates* de son mari (ses intérêts) en Septimanie, ainsi que de son attention à se débarrasser des dettes non seulement envers les chrétiens, mais aussi envers les juifs, suscite la pitié ; on ressent plus encore sa douleur lorsqu'elle annonce que Bernard emporte avec lui son plus jeune fils, dont elle ne connaît pas encore le nom. Bernard, tiraillé entre la loyauté due à deux rois carolingiens qui s'opposent, a utilisé ses deux fils en recommandant chacun à un souverain différent : l'un immédiatement, et l'autre de façon anticipée. Ce mari est allé très loin dans les contraintes qu'il a imposées à une parentalité partagée. Aussi peut-on dire que ce couple n'était pas seulement étrange mais aussi malheureux, et même tragique.

Le troisième couple atypique que j'évoquerai est celui formé par Northilde et Agambert. Northilde était une noble franque incapable de supporter plus longtemps les *inhonesta* (les actes déshonorants) que lui infligeait son mari Agambert, convoqué à comparaître en public face à Louis le Pieux à la grande assemblée d'Attigny de 822 afin que le divorce soit accordé à Northilde[34]. La prééminence de la monogamie n'était pas encore alors assurée. Hincmar de Reims est le seul à rapporter dans son traité *De divortio* de 860 un compte-rendu de l'affaire, fondé sur ses souvenirs personnels et peut-être sur quelques notes. Il la considérait comme un cas exemplaire des « limites posées par nos ancêtres [...] qui ne doivent pas être transgressées ». Voici ce qui arriva :

> L'empereur envoya [Northilde] se présenter au synode afin que l'autorité des évêques (*episcopalis auctoritas*) décide de ce qui devait être fait. Mais l'ensemble des évêques la renvoya au jugement des laïques et des hommes mariés (*ad laicorum ac coniugatorum eam remisit iudicium*), afin qu'ils puissent rendre un jugement entre elle et son mari, car ces laïques connaissaient ce genre de choses et possédaient une connaissance très fine des lois de ce monde (*qui de talibus negotiis erant cogniti et legibus saeculi sufficientissime praediti*) et alors [ils dirent] que cette femme devrait se soumettre au jugement rendu par ces hommes, et elle devrait respecter ce qu'ils auraient décidé concernant son accusation (*quod de*

32. Dhuoda, *Manuel...*, *op. cit.*, VIII, 14, p. 318-321.
33. *Ibid.*, préface, p. 86-87.
34. Ce n'est pas totalement explicite, mais cette lecture semble très vraisemblable.

> *quaestione sua decrevissent, sine repetitione teneret*), sans aucun [droit d']appel. [...] Cette décision des évêques (*sacerdotalis discretio*) plut aux nobles laïques, parce qu'un procès concernant leurs épouses ne leur avait pas été retiré, et parce qu'aucun tort n'avait été fait aux lois civiles par le pouvoir épiscopal (*nobilibus laicis sacerdotalis discretio placuit, quia de suis coniugibus eis non tollebatur iudicium nec a sacerdotali ordine inferebatur legibus civilibus praeiudicium*). Alors ils [les nobles laïques] proclamèrent la loi en réponse à la requête de la femme, et ils mirent un terme à sa demande par un jugement légal[35].

Des éléments de haute politique ont joué un rôle dans ce scénario. Ont également joué un rôle les manifestations précoces de la lecture des Écritures par les laïques, ainsi que les avancées qui s'ensuivirent dans le domaine de la discipline pénitentielle, en particulier à propos des affaires d'inceste (la prohibition de l'inceste, habilement instrumentalisée, pouvaient permettre le divorce) et des affaires de rapt[36]. Certaines circonstances, telles que l'exil forcé, pouvaient permettre de s'adonner à la monogamie en série ; le mariage honorable, associé à un douaire et impliquant des partenaires de statut social plus ou moins égal, était de plus en plus souvent nettement différencié du concubinage entre un libre ou un noble et une *ancilla*. Ruth Karras a remisé à juste titre la *Friedelehe* aux oubliettes[37]. Il est vrai que les raisons qui pouvaient justifier un divorce favorisaient en majorité les maris – ainsi la fornication de l'épouse donnait à son mari le droit de divorcer, alors que l'inverse n'était pas vrai, ce qui montre clairement qu'un *double standard* était à l'œuvre. De même, certains époux considéraient apparemment qu'ils étaient dans leur droit en divorçant d'une épouse perpétuellement malade[38]. Cependant, la loi canonique et les lois civiles condamnaient la violence masculine, d'autant que la cruauté exercée envers une femme amoindrissait l'honneur de sa famille. Et des croyances culturelles fortes soutenaient que la virilité vertueuse impliquait de protéger les faibles – dont les femmes représentaient une figure essentielle. Par ailleurs, les formulaires

35. HINCMAR, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, Responsio* 5 (éd. L. BÖHRINGER, MGH *Conc*. IV, *Supplementum*, Hanovre, 1992, p. 141-142). Voir J. L. NELSON, « Hunnish Scenes/ Frankish Scenes : A History that Stands Still ? », dans J. L. NELSON, S. REYNOLDS et S. JOHNS éd., *Gender and Historiography. Studies in the Earlier Middle Ages in Honour of Pauline Stafford*, Londres, 2012, p. 175-190.

36. À ce propos et pour ce qui suit, se reporter désormais à R. STONE, « Bound from Either Side : The Limits of Power in Carolingian Marriage Disputes, 840-870 », *Gender and History*, 19 (2007), p. 467-482 ; EAD., « The Invention of a Theology of Abduction : Hincmar of Reims on *raptus* », *Journal of Ecclesiastical History*, 60 (2009), p. 433-448 ; EAD., *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, 2012, surtout p. 33-35, 249-255, 255-267 et 292-301 ; E. SANTINELLI éd., *Répudiation, divorce, séparation dans l'Occident médiéval*, Valenciennes, 2007 ; S. JOYE, *La Femme ravie...*, surtout p. 355-434 et 443-448.

37. R. KARRAS, « The History of Marriage... », p. 119-151.

38. JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali*, II, 12, col. 190-191.

continuaient à être copiés aux VIIIe et IXe siècles, demandes de divorce par consentement mutuel incluses[39]. Mais en matière d'histoire du couple, ce qui ressort clairement du cas de Northilde, c'est la prédominance et la connivence des « nobles laïques » et du clergé pour maintenir le patriarcat.

Questions carolingiennes

Les histoires de couple que je viens de retracer furent pour la plupart fort tristes. Je voudrais terminer dans l'esprit d'Eileen Power en évoquant quelques questions/réponses, apparemment composées à la cour de Charlemagne, et conservées dans un manuscrit d'usage courant daté du début du IXe siècle. Les sujets abordés évoquent des hommes et des femmes, et ceux qui étaient engagés dans ces discussions pouvaient être des femmes, et peut-être des couples. En même temps, ce type d'ouvrage nous transmet le ton de voix pleines d'humanité et d'humour. Ces séries de questions m'ont été soumises par David Ganz, qui souhaitait « offrir une source d'enseignement pour ceux qui voudraient mieux comprendre l'esprit franc[40] ».

> Question : Donc, j'aime une femme ?
>
> Réponse : Alors tu aimes la mort. Car, comme il a été dit, « l'homme qui est un amant trop ardent de sa propre femme est un adultère[41] ». Mais tout amour destiné à une autre femme [que sa propre épouse] est dégoûtant, qu'il soit grand ou petit.
>
> Question : Donc la femme est la mort ?
>
> Réponse : Non, elle n'est pas la mort, mais parce qu'elle est la cause de la mort, on pense que c'est par une femme que nous devenons tous mortels.
>
> Question : Donc la femme doit être haïe ?
>
> Réponse : Seulement à cause du péché, mais pas à cause de sa nature. C'est pourquoi tu dois détester le vice, mais aimer la créature. Car cette femme est un être humain et l'œuvre de Dieu, et donc une Bonne Chose.

39. S. F. WEMPLE, *Women…*, p. 77 ; A. RIO, *The Formularies of Angers and Marculf. Two Merovingian Legal Handbooks*, Liverpool, 2011, p. 97-98.

40. D. GANZ, « Some Carolingian Questions from Charlemagne's Days », dans P. FOURACRE et D. GANZ éd., *Frankland. The Franks and the World of the Early Middle Ages. Essays in Honour of Dame Jinty Nelson*, Manchester, 2006, p. 90-100 (p. 90 et 93). Voir aussi D. BULLOUGH, « Charlemagne's Court Library Revisited », *Early Medieval Europe*, 12 (2004), p. 339-363 (p. 358-359). Je suis très reconnaissante envers mon ami David Ganz pour ses encouragements généreux à me pencher sur le ms. Paris, BnF, lat. 4629, f° 15v°-18v°.

41. La citation est de JÉRÔME, *Adversus Iovinianum*, I, 49.

Ces questions sont encore logiques aujourd'hui. Je poserai donc une question finale de mon propre cru : sommes-nous sur la voie de comprendre ce que les Francs pensaient du couple ?

Traduction Sylvie Joye.

Janet Nelson – King's College London, Department of History, Strand, London WC2R 2LS, Grande-Bretagne

Du couple et des couples à l'époque carolingienne

Le couple a souvent été considéré par les médiévistes occidentaux à la fois comme une donnée de l'organisation d'une société civilisée et comme une invention de la période carolingienne. Eileen Power, une sociologue intéressée par le Moyen Âge, a proposé une vision bucolique du couple tel qu'il apparaît dans les polyptyques. Le présent article propose de nuancer ce tableau. Il réexamine la typologie des groupes familiaux, les unions hyper- et hypogamiques, et la pertinence de la notion de « compagnonnage du mariage ». Les sources légales éclairent la *collaboratio* au sein des couples. Le couple ne vient qu'en second, après la mariée, dans les plus anciens textes liturgiques occidentaux. Il démontre que trois exemples de couples bien connus, souvent vus comme représentatifs, peuvent en réalité être considérés comme curieux à divers égards. Enfin, c'est de la cour de Charlemagne que nous vient un aperçu d'une discussion étonnamment empathique au sujet des relations homme-femme.

mariage – genre – polyptyques – lois – liturgie

Couple and Couples from the Carolingian Times

The couple has often been taken by western medievalists as a given of civilized social arrangements and an invention of the Carolingian period. Eileen Power, a social scientist with medieval interests, took a rosy view of the couple in the polyptychs. This paper proposes some qualifications. Varieties of family group, hypergamous and hypogamous unions, and the relevance of "companionate" marriage, are re-examined. Legal sources throw light on couples' *collaboratio*. The couple takes second place to the bride in early western liturgical texts. Three well-known couples sometimes considered representative are shown to be, variously, odd. Finally, from Charlemagne's court comes a glimpse of an unexpectedly sympathetic discussion of man-woman relationships.

marriage – gender – polyptychs – law – liturgy

Médiévales 65, automne 2013, p. 33-46

Régine LE JAN

LE COUPLE ARISTOCRATIQUE AU HAUT MOYEN ÂGE

Au IIIe siècle, le juriste Modestin définissait le mariage comme « l'union de l'homme et de la femme, une communauté de toute une vie, la mise en commun de ce qui relève du droit humain et du droit divin[1] », établissant ainsi le couple comme coextensif du mariage. À la fin de l'Antiquité, le développement d'une parenté de plus en plus cognatique et le christianisme avaient affaibli les vieilles *gentes* et les élites romaines mettaient en avant la conjugalité. En témoignent les inscriptions funéraires qui la rendent visible, ou encore le traité *Ad Gregoriam in palatio*, rédigé probablement à la fin du Ve siècle par un certain Jean pour une Romaine de rang sénatorial qui était mariée. L'auteur y développe les devoirs d'une *domina* qui participe directement, en tant qu'épouse chrétienne, à la gestion conjugale[2]. En système de parenté cognatique, le mariage a une double fonction : non seulement il assure la reproduction de la lignée par la création d'une nouvelle cellule sociale, mais il établit aussi un lien d'amitié fort entre donneur et preneur de femme. Nous savons qu'au haut Moyen Âge, le mariage était un élément essentiel des stratégies distinctives développées par les élites dirigeantes pour se maintenir et se reproduire en tant qu'élites[3]. Mais pour autant, tous les mariages atteignaient-ils ce but ? Est-il si sûr que les couples aient toujours été assez

1. Cité par J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident : les mœurs et le droit*, Paris, 1987, p. 15.
2. K. COOPER, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge, 2007, trad. anglaise du texte, p. 239-283.
3. R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-IXe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 288-332. Voir entre autres les exemples donnés par P. DEPREUX, « L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et de Saxe au royaume des Francs. Crise ou opportunité ? », dans F. BOUGARD, L. FELLER, R. LE JAN éd., *Les Élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, 2006, p. 225-252.

solides pour développer les stratégies familiales et les promesses mises en eux ? Il s'agit d'une question importante, qui relève moins du droit que des forces de collaboration dans le couple, des modalités d'officialisation et de l'identité du couple en tant qu'acteur social. J'ai privilégié la longue durée pour mettre en lumière les changements et discuter l'importance du moment carolingien. Dans les années 820 arrive en effet à maturité une théorie politique, formulée par les évêques, qui repose sur une conception familiale du pouvoir : l'empire est conçu comme une famille, irriguée par l'amour qui s'épanouit dans la fidélité. Inscrite dans un ordre qui fait du couple et de la famille impériale l'atome et le modèle sur lequel se construit l'édifice social, l'idéologie carolingienne confère au système politique une affectivité performative. Il convient donc de voir si le IXᵉ siècle représente une césure dans l'histoire du couple aristocratique. Y a-t-il un avant et un après IXᵉ siècle ?

Plusieurs femmes pour un seul homme ?

Les travaux en cours sur la masculinité, appliqués à l'échelle du globe, soulignent à quel point les modèles familiaux sont variés. Certes, au haut Moyen Âge, le mode de résidence virilocal, qui semble avoir été le mode le plus fréquent, avait pour effet que la femme venait habiter dans la maison de son mari, ce qui contribuait à bien identifier le couple. Mais il y a eu aussi des cas de résidence patrilocale, où des jeunes ménages vivaient dans la maison des parents plus âgés de l'un ou l'autre conjoint, ce qui diminuait l'autonomie et la visibilité des couples.

Cela étant, la famille conjugale, qui est un héritage de l'Antiquité tardive, a toujours été le seul modèle promu par l'Église. Saint Augustin a énoncé les biens du mariage au IVᵉ siècle et les vies de saints offrent un modèle d'organisation parentale strictement fondé sur le couple et ses enfants. Le voyage de saint Colomban en Neustrie au début du VIIᵉ siècle, tel que le décrit Jonas de Bobbio, est une série d'étapes amicales dans des familles chrétiennes systématiquement représentées comme des couples avec enfants. Les *Vitae* relatant l'arrivée des missionnaires anglo-saxons en Germanie au VIIIᵉ siècle décrivent aussi des couples conjugaux, à qui les hommes de Dieu reprochent seulement leurs mariages trop proches. Mais nous savons à quel point le discours hagiographique est construit, et les hagiographes ont omis d'aborder de front la question de la sexualité pour s'en tenir au mariage légal. Car si l'attirance sexuelle et la sexualité féminine étaient des dangers pour la société médiévale, qui les percevait comme des facteurs de désordre, la sexualité masculine était considérée comme un facteur de distinction, qui pouvait contribuer à la reproduction sociale, à condition d'être régulée. Et les missionnaires, qui étaient avant tout pragmatiques, se sont contentés de promouvoir le mariage légal, de faire respecter les interdits

en matière d'inceste et de condamner les rapts[4], sans s'attaquer de front aux pratiques polygyniques, contre lesquelles ils étaient impuissants.

Dans les sociétés patriarcales, la polygynie, entendue comme le fait qu'un homme entretienne des liaisons durables et connues avec plusieurs femmes, est un moyen de tourner le poids des contraintes sur le mariage, de contrôler la sexualité, de parer aux dangers de la mortalité infantile, d'élargir les réseaux. Or, des études récentes, réalisées pour la période du IXe-XIIIe siècle à partir de la Scandinavie, de l'Irlande, de l'Espagne du Nord, tendent à montrer que la polygynie était un signe distinctif de l'aristocratie[5]. Dans le monde franc, il y a effectivement des signes indéniables de polygynie, successive ou simultanée[6]. Certains rois mérovingiens sont bien connus pour avoir été des polygames et, à la fin du VIIe siècle, le maire du palais Pépin II était marié à Plectrude depuis de longues années quand il prit pour épouse une noble et élégante jeune femme, dont il eut Charles ; et ce même Charles Martel eut des enfants, parfaitement assumés, d'au moins trois femmes. Charlemagne eut successivement cinq épouses et, à la fin de sa vie, il eut au moins quatre concubines connues, et sans doute simultanées. Nous ne savons pas si Louis le Pieux avait renvoyé son épouse de jeunesse, dont il avait deux enfants, quand il épousa Ermengarde, mais Lothaire II a continué à avoir des relations suivies avec Waldrade, la mère de ses enfants, tout en étant marié à Theutberge. Charles le Simple a eu trois épouses successives et plusieurs liaisons, d'où sont issus des enfants, certes illégitimes, mais pourvus de bonnes positions. Le duc Hugues le Grand se maria quatre fois, sans compter des liaisons ; Hugues d'Arles était un polygame notoire et Robert le Pieux fut marié trois fois et divorça deux fois. On pourrait multiplier les exemples.

À la polygynie s'ajoutait une certaine instabilité des couples, car la situation de celles qui n'avaient pas d'enfants, ou encore de celles qui avaient cessé d'être intéressantes en termes d'alliance, devenait précaire. Au VIe siècle, l'assassinat de Galswinthe, épouse wisigothe du roi Chilpéric Ier, est dû au moins autant à la mort de son père Athanagild, qui avait ôté son intérêt au mariage, qu'à la jalousie de Frédégonde. Plectrude n'avait donné que deux fils à Pépin II quand il prit une autre épouse, peut-être pour avoir d'autres fils, comme l'a suggéré

4. Sur le rapt, S. JOYE, *La Femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012.

5. M. BORGOLTE, « Kulturelle Einheit und religiöse Differenz : Zur Verbreitung der Polygynie im mittelalterlichen Europa », *Zeitschrift für historische Forschung*, 31 (2004), p. 1-36 ; J. RÜDIGER, *Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa (9.-13. Jh.)*, Habilitationsschrift Humboldt-Universität Berlin, 2006.

6. P. STAFFORD, *Queens, Concubines and Dowagers*, Athens (Géorgie), 1983, p. 62-79 ; R. LE JAN, *Famille et pouvoir…*, p. 271-277 ; A. ESMYOL, *Geliebte oder Ehefrau ? Konkubinen im frühen Mittelalter*, Cologne, 2002.

Brigitte Kasten[7]. Dans les années 830, le couple formé par Dhuoda et Bernard de Septimanie fut sans doute fragilisé par les accusations portées contre Bernard, mais probablement aussi par le fait que Dhuoda n'avait eu longtemps qu'un seul fils[8]. Et, au tournant de l'an Mil, le comte Foulques Nerra fut accusé d'avoir fait brûler son épouse Élisabeth pour s'en débarrasser.

La polygynie brouillait l'image du couple, si l'une des coépouses ne s'imposait pas sur les autres. Chez les Lombards, la loi y contribua à partir du moment où elle fit la différence entre les enfants légitimes et les enfants naturels, les premiers étant sans doute ceux de l'épouse légale[9]. Mais les choses n'étaient pas aussi claires dans le monde franc, où les enfants des différentes coépouses libres avaient des droits[10]. On a fait justice de la *Friedelehe*, ce mariage légal mais de second rang que les juristes allemands du XIXe siècle ont inventé pour clarifier ce qui est obscur, mais tout porte à croire qu'un homme a pu avoir plusieurs *uxores*[11], c'est-à-dire plusieurs épouses légitimes. Le fait est attesté pour les rois mérovingiens jusqu'à Dagobert, il l'est aussi pour Pépin II. Pour l'auteur anonyme du *Liber Historiae Francorum*, Plectrude est *uxor nobilissima et sapientissima* de Pépin II[12], et Alpais est une *alia uxor*[13]. Elle est aussi définie comme une *uxor* par l'auteur de la continuation de Frédégaire[14]. Alpais a donc été une coépouse de Plectrude et les sources ne commencent à désigner la mère de Charles comme une concubine qu'au IXe siècle, dans le contexte des pressions de l'Église sur le mariage[15]. Pépin II eut encore d'une autre femme, dont nous ignorons le nom, au moins un fils, Childebrand, qui est plus jeune que Charles (et qui est l'auteur de la première continuation de Frédégaire[16]). Même chose pour Himiltrude, mère du fils aîné de Charlemagne, qui ne fut qualifiée de concubine

7. B. KASTEN, *Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit*, Hanovre, 1997, p. 71.

8. R. LE JAN, « The Multiple Identities of Dhuoda », dans R. MCKITTERICK, R. CORRADINI éd., *Ego Trouble in the Early Middle Ages. Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, 2010, p. 211-220.

9. *Edictum Rotharii* (643), c. 153-164 (dans *Le leggi dei Langobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, éd. C. AZZARA et S. GASPARRI, Rome, 2005, p. 46-50). La distinction n'est pas explicitée par ailleurs, ni mise en relation avec le mariage.

10. B. KASTEN, *Königssöhne...*, p. 70-81.

11. J. KOCH, « Karl Martel – Ein minderrechtleicher Erbe Pippins », dans J. JARNUT, U. NONN, M. RICHTER éd., *Karl Martell in seiner Zeit*, Sigmaringen, 1994, p. 150-169 (p. 151-152).

12. *Liber Historiae Francorum*, c. 48 (MGH SSRM II, p. 323).

13. *Ibid.*, c. 49, p. 324F.

14. FRÉDÉGAIRE, *Chronique des temps mérovingiens. Continuations*, c. 6 (trad. O. DEVILLERS et J. MEYERS, Turnhout, 2006).

15. ERCHEMBERT, *Breviarum Regum Francorum* (éd. G. PERTZ, MGH SSII, Hanovre, 1829, a. 715-827, p. 328); J. KOCH, « Karl Martell... ».

16. B. KASTEN, *Königssöhne...*, p. 80-81.

qu'au IXe siècle, dans la *Vie de Charlemagne* d'Éginhard. Charlemagne la conserva peut-être auprès de lui après son mariage avec la Lombarde et elle fut inhumée à Nivelles, l'abbaye familiale des Carolingiens. La compétition et les tensions, qui ne devaient pas manquer de se développer au sein des familles polygyniques entre les coépouses et entre les enfants issus de plusieurs lits, pouvaient affaiblir la visibilité du couple. Il y eut assurément une forte hostilité entre Plectrude et Alpais, qui valut peut-être à l'évêque Lambert de Liège, apparenté à Plectrude, d'être tué par Dodo, probablement frère d'Alpais[17]. Mais pour Pépin II, les deux épouses étaient aussi importantes l'une que l'autre, et si Plectrude finit par l'emporter, c'est en raison d'un capital social plus important, en termes de richesses, de prestige et de réseaux. Non seulement Pépin II ne divorça pas d'elle, mais il vivait avec Alpais depuis quelques années déjà et elle lui avait donné un fils quand, en 697, il fit avec Plectrude une donation à Saint-Arnoul de Metz[18].

Pour les évêques, la question était de distinguer une épouse légitime des autres femmes. À partir du milieu du VIIIe siècle, ils ont donc cherché à imposer qu'elle soit régulièrement dotée et épousée selon des rites publics. Mais au début du IXe siècle, il n'était sans doute pas encore aisé de définir et de distinguer clairement une épouse légitime d'une concubine. Par la suite, les conciles du IXe siècle ont tenté d'imposer la monogamie, en interdisant d'avoir simultanément deux concubines ou une épouse et une concubine, toutes interdictions qui sont largement restées lettre morte. Néanmoins, la hiérarchisation de la société a renforcé la visibilité du couple conjugal aristocratique, même si l'épouse devait souvent admettre que son mari ait d'autres partenaires sexuelles[19].

La polygynie, simultanée ou successive, a donc certainement été une pratique courante dans l'aristocratie du haut Moyen Âge, sous des formes variées. Elle n'a pas manqué de créer des tensions et de fragiliser les couples. Néanmoins, les rites de sociabilité et les stratégies matrimoniales complexes attestent de l'importance de l'épouse légitime. Demandons-nous donc si le couple développait des actions communes et coordonnées en matière de gestion du patrimoine, de stratégies mémoriales, de domination du groupe familial, ou si les actions étaient uniquement le fait du mari.

17. Une source certes tardive, la *Vita Landiberti* de Sigebert de Gembloux, raconte que le *domesticus* Dodo, frère d'Alpais, avait tué l'évêque de Liège Lambert en 705 parce que ce dernier avait reproché à Pépin II d'avoir pris sa sœur pour concubine (« pro pellicatu suo ») : *Vita Landiberti auctore Sigiberto*, c. 16 (MGHSSRM VI, p. 398). Voir R. GERBERDING, *The Rise of the Carolingians and the* Liber Historiae Francorum, Oxford, 1987, p. 118-119 et P. FOURACRE, *The Age of Charles Martel*, Londres, 2000, p. 55.

18. *Die Urkunden der Arnulfinger*, n° 2, éd I. HEIDRICH, online http://www.uni-bonn.de/~uph202.

19. Sur la hiérarchisation sociale, voir F. BOUGARD et R. LE JAN, « Hiérarchie : le concept et son application dans les sociétés du haut Moyen Âge », dans F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT, R. LE JAN éd., *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008.

Le couple et la gestion du patrimoine

Même si la femme était considérée comme la maîtresse de maison, les données de l'archéologie contredisent l'idée d'une division « genrée » de l'espace, qui réserverait l'intérieur aux femmes et l'extérieur aux hommes. De la Scandinavie à la Gaule du Nord au moins, la maison était un espace neutre, où intervenaient aussi bien les hommes que les femmes[20]. Le couple disposait aussi d'un patrimoine commun, que symbolisait la remise à l'épouse d'ustensiles de ménage, mais aussi de bétail ou de terres données en pleine propriété ou sous forme d'usufruit des acquêts conjugaux (un tiers chez les Francs)[21]. Installés dans leur propre maison et possédant leurs propres biens, les époux devaient collaborer au travail et au maintien du patrimoine. Les possessions de chacun des époux étaient intégrées à la masse des biens conjugaux, qui étaient gérés par le mari, même si l'épouse conservait ses droits propres[22]. Cette tutelle maritale s'est probablement renforcée au très haut Moyen Âge avec la sédentarisation des populations, quand la terre est devenue l'élément le plus important du patrimoine aristocratique et que les familles se sont préoccupées du devenir de ce patrimoine en cherchant à contourner la dévolution divergente des biens. L'interdiction de transmettre la terre salique aux femmes ou les réserves mises à la possibilité qu'avaient les femmes lombardes de disposer seules de leurs biens en sont des indices[23]. Certes, les femmes avaient la capacité juridique de transférer leurs biens, mais les mentions d'achats, de ventes, d'échanges réalisés par des femmes seules sont rares et concernent surtout des veuves, alors que les hommes interviennent fréquemment seuls.

L'échange public des biens était un moyen pour le couple de développer des stratégies communes et de s'officialiser en tant qu'acteur social. De tels transferts sont attestés dès la fin du VIe siècle. On apprend ainsi dans le testament du fils d'Ida, daté par Josiane Barbier de 567-584, que le testateur avait acquis la villa *Lectericus* en Étampois par échange avec Hero et son épouse[24]. Cependant, dans le monde franc, la part des transferts réalisés par des couples reste minoritaire et stable durant la période VIIIe-Xe siècle, oscillant autour de 15 % de l'ensemble

20. S. CROIX, *Work and Space in Rural Settlements in Viking-Age Scandinavia – Gender Perspectives*, Thèse de doctorat de l'université d'Aarhus, 2012.

21. Sur les dots, F. BOUGARD, L. FELLER, R. LE JAN éd., *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, 2002.

22. D. HELLMUTH, *Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alamannien (700-940)*, Sigmaringen, 1998.

23. C. LA ROCCA, « Pouvoirs des femmes, pouvoir de la loi dans l'Italie lombarde », dans S. LEBECQ *et al.* éd., *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe s.)*, Villeneuve-d'Ascq, 1999, p. 37-50.

24. *Chartae latinae antiquiores* (ChLa) *: Facsimile-Edition of the Latin Charters Prior to the Ninth Century*, 13, France I, n° 569, éd. H. ATSMA, J. VEZIN, Dietikon, Zürich, 1981, p. 88.

des transactions (à Saint-Gall, 505 donations faites par un homme, 72 par une femme, veuve le plus souvent, 64 par un couple[25]). Les couples intervenaient conjointement quand la donation concernait tout ou partie des biens de l'épouse. Notons cependant qu'en Bavière, les scribes, ayant rédigé après coup des notices, décrivent les donations comme des actes conjoints, réalisés par le couple[26], ce qui suggère que les épouses pouvaient être présentes, même quand elles n'intervenaient pas directement dans l'acte de donation.

Les donations aux églises, et plus encore les fondations monastiques, qui permettaient de transformer du capital économique en capital symbolique, d'acquérir du prestige et du pouvoir, et aussi d'élargir leurs réseaux, étaient particulièrement importantes pour la visibilité du couple. En reprenant le cas emblématique de Pépin II, on constate qu'Alpais, quoique *uxor*, n'est jamais intervenue auprès de Pépin dans les affaires patrimoniales, alors que Plectrude a fondé avec son mari les monastères d'Echternach et de Süsteren sur ses propres domaines[27]. Le couple développait ainsi des stratégies patrimoniales collaboratives qui servaient la domination pippinide tout en renforçant la position de Plectrude. La diffusion des donations en précaire, avec réserve d'usufruit pour les deux époux, accentua la tendance générale du VIIIe au Xe siècle[28], surtout quand les biens en question provenaient exclusivement du patrimoine de l'épouse: en 795, le comte Alberic donna à sa fille des biens qu'avec son mari, le comte Gagenfrid, elle offrit ensuite au monastère de Prüm pour les tenir conjointement en précaire[29].

Aux Xe et XIe siècles, la proportion de donations conjointes d'un couple ne varie guère, mais désormais le consentement de l'épouse est systématiquement requis, avec celui d'autres ayants droit, quand le mari fait une donation sur ses biens propres. Le fait n'est pas nouveau – on en trouve des exemples dès le VIIIe siècle –, mais il se généralise. L'intervention prend la forme d'un consentement explicite ou de l'apposition du *signum* au bas de la charte, qui valait consentement. Cela étant, la gestion du patrimoine révèle aussi les rapports

25. H.-W. GOETZ, « Coutumes d'héritage et structures familiales au haut Moyen Âge », dans F. BOUGARD, C. LA ROCCA, R. LE JAN éd., *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire dans le haut Moyen Âge*, Rome, p. 203-237 (p. 222-223).

26. Sur la Bavière, voir G. BÜHRER-THIERRY, « Femmes donatrices, femmes bénéficiaires. Les échanges entre époux en Bavière du VIIIe au Xe siècle », dans *Dots et douaires...*, p. 329-351 (p. 338-341).

27. *Die Urkunden der Arnulfinger*, n° 4, 5 (13 mai 706), 6 (2 mars 714).

28. Sur les précaires et leur diffusion, *Les Transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIIIe-Xe siècle*, MEFRM 111-2 (1999).

29. *Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien* [electronic resource http:// books.google.com], éd. H. BEYER, L. ELTESTER, A. GOERZ, Coblence, 1860-1874, 1, n° 14. R. LE JAN, *Famille...*, p. 353.

de force au sein même du couple, suscitant des conflits d'intérêts autour des héritages, des douaires, etc. En 1006, on enregistre le règlement d'un conflit entre le comte Thierri de Bar et son épouse Sonehilde qui contestait une donation de son mari faite sans son consentement[30]. Les biens provenaient probablement de son patrimoine, puisqu'elle était assistée par un de ses parents et par son fils, mais le procès révèle la redéfinition des droits de chacun des membres d'un *consortium*, qui comprend non seulement le couple mais aussi tous les ayants droit parentaux et féodaux[31].

Le couple, un acteur politique ?

L'exercice de la puissance publique, à savoir la justice et les affaires militaires, était lié au statut. Dans ce domaine, on a eu trop vite tendance à séparer les genres, car dans la Gaule mérovingienne ou la Germanie ottonienne, des régentes ont gouverné les royaumes, comme des hommes, au nom de leurs fils ou petits-fils mineurs.

Depuis l'époque mérovingienne, le couple royal était doté d'un statut, dès lors que l'épouse du roi portait le titre de *regina*, calqué sur celui de *rex*. La reine était dotée de biens fiscaux, de domaines royaux, auxquels se sont ajoutées à l'époque carolingienne des abbayes royales, puis des parts de revenus fiscaux (sur les ateliers monétaires par exemple). Cette dot initiale, formée de biens chargés d'une forte symbolique, augmentée à la naissance d'héritiers de cadeaux royaux, constituait pour elle l'assise à partir de laquelle elle pouvait exercer un pouvoir[32]. Quand la reine fut couronnée et ointe, au IXe siècle, ce statut s'affermit encore.

Cependant, toutes les épouses royales mérovingiennes n'ont pas été dotées et la polygynie a grandement limité la visibilité d'un certain nombre de couples royaux. La reine du VIe siècle est d'ailleurs perçue comme la *regina* du roi et Frédégonde est la seule reine dont nous savons qu'elle a exercé une réelle action politique, aux côtés de son mari Chilpéric, après avoir éliminé ses rivales. Les autres reines sont peu visibles du vivant de leur mari. Sur la scène internationale, où les alliances matrimoniales ont joué un rôle important au début du VIe siècle, à aucun moment les femmes n'ont été des actrices en tant qu'épouses, des médiatrices capables d'empêcher les guerres. Les rois règlent directement les affaires diplomatiques, en invoquant les liens de parenté nés des mariages, mais

30. *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, éd. A. LESORT, Paris, 1909, n° 32 ; R. LE JAN, *Famille*..., p. 355.

31. R. LE JAN, *Famille*..., p. 355-356.

32. R. LE JAN, « Douaires et pouvoirs des reines en Francie et en Germanie (VIe-Xe s.) », dans EAD., *Femmes, pouvoirs et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 68-88.

sans avoir recours à la médiation de celles par qui passait le lien[33]. Au VII[e] siècle, le statut du couple royal s'est affermi. Le couple royal est devenu plus visible, ce qui explique peut-être que nous ne connaissions qu'une seule épouse aux successeurs de Dagobert. La reine Bathilde a soutenu l'évêque de Lyon Genesius auprès de Clovis II, la reine Bilichilde a participé avec sa mère Chimnechilde et son mari Childéric II aux persécutions contre l'abbesse Vulfetrude à Nivelles, et on peut penser que les deux femmes étaient elles-mêmes les initiatrices de ces hostilités. La reine Chrodechilde fut assassinée avec son mari Thierri III en 690-691, comme si les nobles l'avaient aussi rendue responsable des outrages commis par le roi à leur encontre.

Le rôle public joué par Plectrude au début du VIII[e] siècle s'inscrirait dans cette évolution. Elle a collaboré activement au renforcement du pouvoir pippinide en Austrasie, et soutenu directement la mission du missionnaire anglo-saxon Willibrord à qui elle a ouvert son réseau en Rhénanie, dans la région de Cologne, mais aussi en Thuringe, auprès du duc Heden II auquel elle était apparentée. En Neustrie, Plectrude est aussi aux côtés de son mari, elle participe avec ses fils à l'assemblée de Rouen et assiste à la cérémonie au cours de laquelle le monastère de Fleury-en-Vexin, restauré par le couple, est transféré aux moines de Fontenelle. En 708, quand Pépin II fut amené à revoir sa succession à la suite de la mort de son fils aîné Drogon, le couple écarta Charles, qui était pourtant majeur[34]. À la mort de Pépin II enfin, elle agit comme une véritable régente, jusqu'à ce que Charles Martel n'en vienne finalement à bout. En ce qui concerne Charles Martel lui-même, nous ne savons rien de l'action de Chrotrude, qu'il avait épousée avant la mort de son père, alors que nous sommes mieux renseignés sur la place de Swanahilde, la princesse bavaroise qu'il ramena de Bavière en 725 (du vivant de Chrotrude ?). Apparentée aux ducs de Bavière et d'Alémanie, probablement liée à la famille de Plectrude, elle figure comme *regina* dans l'entrée de 818 où la famille carolingienne tout entière est inscrite sur le livre de Reichenau[35]. Quel qu'ait été son statut, elle sut s'imposer aux côtés du « prince » Charles. Elle l'a remplacé en son absence et a joué un véritable rôle politique à Paris, aux côtés du comte Gairefred[36], exactement comme le fit plus tard la reine Fastrade quand elle rendit des jugements pendant que Charlemagne était occupé en Saxe. Swanahilde apparaît dans la dernière charte de Charles Martel en faveur de Saint-Denis,

33. R. LE JAN, « Mariage et relations internationales : l'amitié en question ? », dans *Le relazioni internationazionali nell'alto medioevo, Atti delle settimane LVIII, Spoleto, 8-12 aprile 2010*, Spolète, 2011, p. 188-224 (197-204).

34. B. KASTEN, *Königssöhne*..., p. 65-66.

35. *Confraternitates Augienses* (désormais Cod. Aug.), dans *Libri Confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, éd. P. PIPER, MGH *Necrologia*, Berlin, 1885 : II, p. 460.

36. P. FOURACRE, *The Age*..., p. 161-164.

en septembre 741, en tant qu'*illustris matrona*, un titre qu'avait porté Plectrude. Son influence fut assez grande pour obtenir de Charles qu'il accorde une part à leur fils Grifon, encore mineur, dans le partage de 740 entre ses fils Carloman et Pépin. L'influence de Bertrade, épouse de Pépin III, ne fut pas moins grande après la naissance de ses fils et jusqu'à la mort de son mari en 768[37].

Cependant, le développement n'est pas linéaire, si l'on suit les sources en tout cas. À partir du règne de Louis le Pieux, on change d'échelle. Le couple impérial et ses enfants se mettent en scène dans de grandioses cérémonies qui reproduisent l'ordre et la hiérarchie, comme lors du sacre impérial de 816 ou du baptême des chefs danois en 826. La reine jouit désormais d'une autorité exceptionnelle, son statut est conforté, publicisé, car de son *honestas* dépend désormais celui du palais, si bien que le couple royal se trouve dès lors exposé à la calomnie[38]. En Italie, l'évolution est poussée à son terme quand, en 848, l'impératrice Ermengarde, épouse de Lothaire, est qualifiée de *consors regni* dans un diplôme royal[39]. La tradition est ensuite amplifiée par Engelberge, épouse de l'empereur Louis II[40], qui est institutionnellement associée au pouvoir royal.

Les valeurs de coresponsabilité qui imprègnent les élites dirigeantes du royaume conduisent à une réflexion intense sur la place du couple dans la société. Dans les années 820, le comte d'Orléans, Matfrid, commande à l'évêque Jonas, principal théoricien de la ministérialité royale, un traité sur l'*Institution des laïcs*, qui est en grande partie consacré au mariage et aux responsabilités des époux. Pour autant, les couples aristocratiques du IXe siècle n'apparaissent qu'en filigrane, et il faut attendre les années 880 pour qu'interviennent des changements importants, non seulement dans le mode de représentation de l'épouse, mais aussi dans la gestion du pouvoir politique. Pour les mesurer, il vaut la peine de comparer trois générations de femmes, entrées par mariage dans l'illustre famille des Guilhemides : Dhuoda, Ermengarde et Engelberge. De Dhuoda, épouse de Bernard de Septimanie, on ne sait rien sinon qu'elle a collaboré étroitement avec Bernard en gérant pour lui ses affaires de la Marche d'Espagne. En revanche,

37. Sur le rôle de Bertrade, voir J. L. NELSON, « Bertrada », dans M. BECHER et J. JARNUT, *Das Dynastiewechsel von 751*, Münster, 2004, p. 93-108.

38. M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, 2009, p. 188-213. G. BÜHRER-THIERRY, « La reine adultère », *Cahiers de Civilisation médiévale*, 35 (1992), p. 299-312.

39. Sur l'usage juridique du terme, P. DELOGU, « *"Consors regni"*. Un problema carolingo », *Bolletino dell'Istituto storico per il medioevo e Archivio muratoriano*, 76 (1964), p. 47-98.

40. Sur Engelberge, voir F. BOUGARD, art. *Engelberga*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 47, Rome, 1993, p. 668-676, http://www.treccani.it/enciclopedia/imperatrice-engelberga_(Dizionario-Biografico)/ ; C. LA ROCCA, « La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie », dans R. LE JAN éd., *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, Villeneuve-d'Ascq, 1998, p. 269-284 (p. 279-283).

sa belle-fille Ermengarde, épouse de Bernard Plantevelue, joue un rôle public beaucoup plus affirmé. Sans doute ses origines royales l'y ont-elles conduite, ainsi que sa position d'héritière. Dans un acte de Brioude de 881, une donation est faite par un certain Petrus pour les âmes de Bernard, *gloriosissimus comes*, de son successeur Bernard, *eximii et praexecellentissimi comitis*, et de son épouse Irmengarde, *gratia Dei comitissa*[41]. Le titre *comitissa* est calqué sur celui de la *regina* et se diffuse rapidement au xe siècle, traduisant un changement profond dans le mode de représentation des élites dirigeantes, lié à la conjugalisation des modèles familiaux et à la transmission directe des honneurs[42]. Pour Ermengarde, qui est *gratia dei comitissa* parce qu'elle a transmis à son époux les droits sur l'Auvergne, le statut se charge d'un fondement sacré qui lui donne un caractère institutionnel, comparable au *queenship* de la reine. Ermengarde intervient directement dans des affaires aussi éminemment politiques que les relations avec les grands de la principauté : selon la *Vie de Géraud d'Aurillac*, tandis que Bernard Plantevelue confiait à Géraud leur fils adolescent Guillaume comme *nutritus*, par amitié pour lui, Ermengarde, parce qu'elle l'aimait beaucoup, a cherché à faire épouser à ce même Géraud une de leurs filles[43]. Sa belle-fille Engelberge, épouse de Guillaume le Pieux, n'est pas en reste. Petite-fille de l'empereur Louis II et de l'impératrice Engelberge par sa mère Ermengarde, fille du roi Boson de Provence, elle était d'ascendance carolingienne et apparentée aux rois de Bourgogne. Son mariage ouvrit à Guillaume le Pieux le Lyonnais et, en janvier 917, Engelberge, *comitissa*, donna, par le biais de son mari Guillaume et de quatre autres fidéjusseurs, le fisc de Romans, dans le *pagus* de Lyon à Cluny, pour le salut de Guillaume et le sien, et pour celui de son frère Louis, de son père et de sa mère[44]. La fondation de Cluny, sur des terres qui semblent à première vue excentrées, aux confins de la Bourgogne rodolphienne et des terres bosonides, rentrait en fait dans une stratégie territoriale pensée par le couple. Il n'est donc pas étonnant que Guillaume ait décidé d'y associer son épouse, alors même que le domaine lui venait de sa sœur qui l'avait hérité de leur mère. Le couple était un acteur politique à part entière[45].

Le champ d'action des épouses s'élargit pour se rapprocher de celui de leurs époux. Les reines accèdent ainsi, au xe siècle, au devant de la scène politique,

41. *Cartulaire de Brioude*, éd. H. Doniol, Clermont-Ferrand, 1863, nº 131.

42. R. Le Jan, « L'épouse du comte au ixe siècle. Évolution d'un modèle et idéologie du pouvoir », dans Ead., *Femmes...*, p. 21-29.

43. *Vita Geraldi* I, c. 34 (PL 133, col. 663).

44. A. Bernard, A. Bruel éd., *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 1, Paris, 1876, nº 205, p. 193.

45. R. Le Jan, « La fondation de Cluny, le genre et le premier âge féodal », dans D. Iogna-Prat, F. Mazel, I. Rosé éd., *Cluny, le monachisme et la société au premier âge féodal (880-1050)*, Rennes, 2013, p. 215-223.

par une association plus étroite à l'exercice du pouvoir, qu'elles aient le titre de *consors* comme les reines d'Italie puis les impératrices, ou qu'elles ne l'aient pas comme les reines de Francie ou d'Angleterre[46]. On les voit défendre des forteresses, commander aux vassaux, mais aussi jouer le rôle d'ambassadrice. Les princesses ne sont pas en reste. Une cousine et contemporaine d'Engelberge, Berte de Toscane, fille du roi Lothaire II († 869) et mariée en secondes noces au marquis Adalbert II de Toscane, illustre ces capacités d'action. Du vivant même de son mari, en 905-906, elle envoie avec des cadeaux une lettre au calife abbaside de Bagdad, al-Muktafi, dans laquelle elle propose un pacte au calife après que sa flotte eut intercepté les navires arabes en Méditerranée et fait prisonnier le commandant eunuque de la flotte[47]. Entre le calife et l'empereur byzantin, Berte, qualifiée de « reine des Francs », se trouve au cœur d'un réseau dont elle apparaît comme un acteur direct. Liutprand de Crémone confirme par ailleurs que Berte, du vivant même de son mari, dirigeait la politique familiale[48]. Ce cas est exceptionnel, mais il est emblématique des changements intervenus à la fin du IXe siècle. Le *consortium* a été redéfini, l'épouse aristocratique est perçue et présentée comme une *domina* au côté du *dominus*. Cette autorité lui permet non seulement de conduire ses propres actions, mais aussi d'être directement impliquée dans les opérations politiques du *consortium*. Selon Adémar de Chabannes, tandis que Foulques Nerra s'emparait de son ennemi le comte du Maine Herbert, son épouse Hildegarde aurait tenté de s'emparer de la femme d'Herbert. Par crainte des représailles des gens et de l'épouse d'Herbert, Foulques aurait renoncé à tuer Herbert[49]. On charge aussi les comtesses de développer des actions de médiation politique et ce rôle médiateur s'affirme en particulier au moment de la réforme grégorienne, quand les femmes deviennent des médiatrices privilégiées entre laïques et ecclésiastiques[50]. Cependant, l'arbre ne doit pas cacher la forêt. La solidité du couple dépendait toujours autant de sa capacité à se reproduire, des rapports de force au sein de la famille, et des intérêts politiques en jeu.

46. R. LE JAN, « Douaires... », p. 76-88.

47. Sur cette lettre, G. GANDINO, « Aspirare al regno : Berta di Toscana », dans C. LA ROCCA éd., *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Turnhout, 2007, p. 249-268 ; T. LAZARRI, « La rapprezentatione dei legami di parentela e il ruolo delle donne nell'alta aristocrazia del regno italico (secc. IX-X) : l'esempio di Berta di Toscana », *ibid.*, p. 129-149.

48. LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Antapodosis* II, 39 (éd. P. CHIESA, Turnhout, 1998, p. 51) ; T. LAZZARI, « La rappresentazione... », p. 139-140.

49. ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique* III, c. 64 (trad. Y. CHAUVIN et G. PON, Turnhout, 2003, p. 284).

50. T. DE HEMPTINNE, « Women as Mediators between the Powers of *comitatus* and *sacerdotium*. Two Countesses of Flanders in the Eleventh and Twelfth Centuries », dans M. GOSMAN, A. VANDERJAGT et J. VEENSTRA éd., *The Propagation of Power in the Medieval West*, Groningue, 1997, p. 287-299.

Le couple conjugal n'est pas une donnée sociale invariable et intangible, mais une construction soumise au changement. Au haut Moyen Âge, le système de parenté cognatique et la faiblesse des structures étatiques placent le mariage au centre des échanges qui assurent l'équilibre social et qui régulent la compétition entre les groupes aristocratiques, mais il faut distinguer mariage et couple. Au début de la période, les tendances polygyniques affaiblissent la visibilité du couple, quand le rapport de force ne permet pas à une épouse de s'imposer. À terme cependant, la sédentarisation et la christianisation ont joué en faveur du mariage légal en promouvant la conjugalité et la monogamie. Dès le VII[e] siècle, des couples développent des stratégies patrimoniales et politiques, ce qui permet de promouvoir, au IX[e] siècle, une idéologie sociale fondée sur le modèle conjugal. Cependant, c'est seulement à la fin du IX[e] siècle qu'interviennent des changements profonds qui conduisent à associer directement l'épouse aristocratique à la gestion du pouvoir et à mettre en scène le couple en tant qu'acteur social et politique.

Régine Le Jan – Université Paris I Panthéon Sorbonne, Histoire, 1 rue Victor-Cousin, 75005 Paris

Le couple aristocratique au haut Moyen Âge

Le couple conjugal n'est pas une donnée sociale invariable et intangible, mais une construction soumise au changement. Au haut Moyen Âge, le système de parenté cognatique et la faiblesse des structures étatiques placent le mariage au centre des échanges qui assurent l'équilibre social et qui régulent la compétition entre les groupes aristocratiques, mais il faut distinguer mariage et couple. Au début de la période, les tendances polygyniques affaiblissent la visibilité du couple, si le rapport de force ne permet pas à une épouse de s'imposer. À terme cependant, la sédentarisation et la christianisation ont joué en faveur du mariage légal en promouvant la conjugalité et la monogamie. Dès le VII[e] siècle, des couples développent ensemble des stratégies patrimoniales et politiques, ce qui permet aux évêques de promouvoir, au IX[e] siècle, une idéologie sociale fondée sur le modèle conjugal. Cependant, c'est seulement à la fin du IX[e] siècle qu'interviennent des changements profonds qui conduisent à associer directement l'épouse aristocratique à la gestion du pouvoir et à mettre en scène le couple en tant qu'acteur social et politique.

couple – aristocratie – haut Moyen Âge – mariage – parenté

The Aristocratic Couple in the Early Middle Ages

Conjugal couple is no invariable and inviolable social fact, but a changeable construction. In the Early Middle Ages, the cognatic Kinship system and the weakening of the State have placed the marriage in the middle of the social exchange system which assured the balance within the society and which regulated the competition between aristocratic groups. But we have to make the difference between marriage and couple. At the beginning of the period, polygenic trends weakened the conjugal visibility, if the balance of power didn't allow one of the spouses to get the upper hand upon the other. Nevertheless, afterward, people's settlement and Christianization have worked in favor of legal marriage, by promoting conjugality and monogamy. From the seventh century, couples have developed together patrimonial and political strategies, and in the ninth century, Carolingian bishops could promote a social ideology based on the conjugal model. Nevertheless, it's only at the end of the ninth century that deep change led to associate the aristocratic legal spouse directly to power management and to present the couple as a social and political actor.

couple – aristocracy – Early Middle Ages – marriage – kinship

Médiévales 65, automne 2013, p. 47-64

Sylvie JOYE

COUPLES CHASTES À LA FIN DE L'ANTIQUITÉ ET AU HAUT MOYEN ÂGE

La sexualité apparaît comme l'un des éléments essentiels à la définition du couple, au très haut Moyen Âge, tout comme à d'autres époques[1]. Un rôle fondateur a même été assigné à celle-ci dans le mariage ou le concubinage altomédiéval par beaucoup d'historiens, et même par des auteurs carolingiens tel Hincmar, lorsqu'ils ont tenté de définir les unions qui contrevenaient aux nouvelles formes du mariage chrétien[2]. Si la part de la sexualité, du consentement ou de la religion a pu être variable dans le rapport entre les époux, et si le mariage est demeuré avant tout une affaire conclue entre deux familles, le couple chaste[3] se définit néanmoins comme une entité qui permet aux individus de se construire *via* leur attitude et leur discours par rapport à la sexualité et à la religion.

1. Par exemple I. Théry, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Paris, 1998, p. 143.

2. S. Joye, « Y a-t-il une "évolution" des mœurs ? Historiographie et anthropologie de la famille et du mariage », *Labyrinthe*, 30 (2008), p. 115-130 ; J. Gaudemet, « Indissolubilité et consommation du mariage : l'apport d'Hincmar de Reims », *Revue de droit canonique*, 30 (1980), p. 28-40 ; P. Toxé, « La *copula carnalis* chez les canonistes médiévaux », dans M. Rouche éd., *Mariage et sexualité au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 123-133.

3. L'expression peut souligner dans les sources latines la pureté et la perfection spirituelle des personnes, selon l'usage répandu du terme *castitas* dans la doctrine chrétienne, mais nous traiterons ici des couples chastes tels qu'ils ont été entendus par le père de Gaiffier dans son article séminal (*cf.* n. 44), et nous concentrons même plus spécifiquement sur les couples réputés avoir conservé leur virginité dans le mariage d'après leurs hagiographes. Notons que certains auteurs ont aussi avancé avec raison que la définition de la virginité est entendue parfois au Moyen Âge d'un point de vue plus spirituel que biologique (F. Lifshitz, « Priestly Women, Virginal Men », dans L. Bitel, F. Lifshitz éd., *Gender and Christianity in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 87-95), mais les récits qui nous retiennent ici semblent unir fermement les deux aspects et insister sur l'aspect primordial de la préservation effective de la virginité.

Ici, il s'agit bien entendu davantage de l'image que l'hagiographe veut donner du couple que des actes et discours véritables des couples présentés comme chastes. Même si des couples ont bien fait vie et lit communs tout en refusant la pratique effective de la sexualité à la fin de l'Antiquité et au très haut Moyen Âge, les sources hagiographiques nous délivrent une mise en scène très précise de scènes intimes qui ne peuvent être que des créations de l'hagiographe. Par ailleurs, comme toujours en ce qui concerne les saints, et en particulier leur vie de famille, les hagiographes cherchent avant tout à mettre en avant des idéaux de sainteté[4]. On ne peut parler que partiellement de modèles cependant, en ce qui concerne les couples chastes (en tout cas ceux qui renoncent à la sexualité dès leur formation tout en maintenant une réelle cohabitation). Ce sont ces couples qui vont retenir essentiellement notre attention ici.

Les paradoxes de la valorisation de l'ascétisme et de la morale du couple à la fin de l'Antiquité

Ramsay McMullen avait proposé de voir dans la sexualité le seul domaine où la christianisation aurait changé quelque chose[5]. Cette affirmation ne semble pas tout à fait exacte : disons du moins que la christianisation seule n'explique pas les modifications de la sexualité et ses rapports avec la notion de couple durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. On se souvient de la façon dont Paul Veyne a souligné que l'essor de la « morale du couple »[6] est indépendant de la christianisation et antérieur à elle, et celle dont Michel Foucault, qui récuse d'ailleurs l'usage du terme même de sexualité pour cette période, a fait de même[7]. Une partie de leurs analyses a été remise en cause[8]. Ruth Mazo Karras critique de façon convaincante la restriction chronologique assignée par Foucault au terme de « sexualité » et cherche à démontrer qu'il peut être appliqué au Moyen Âge.

4. G. PHILIPPART, « Le riche et encombrant héritage de Jean Bolland (1643) et le fantôme hagiologique », dans E. BOZÓKY éd., *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 9-33 (p. 31).

5. R. MCMULLEN, « What Difference did Christianity Make ? », *Historia*, 35 (1986), p. 322-343.

6. P. VEYNE « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », dans ID., *La Société romaine*, Paris, 2001, p. 108.

7. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris, 1984, p. 177-192. A. CAMERON, « Redrawing the Map : Early Christian Territory after Foucault », *Journal of Roman Studies*, 76 (1986), p. 266-271 (p. 266) souligne l'importance des *Aveux de la chair*, quatrième tome annoncé de l'*Histoire de la sexualité*, dédié aux débuts du christianisme. B. TEUBER, « Chair, ascèse et allégorie sur la généalogie chrétienne du sujet désirant selon Michel Foucault », *Vigiliae Christianae*, 48 (1994), p. 367-384.

8. A. CAMERON, « Redrawing the Map... » ; voir aussi l'introduction de ce volume, n. 13.

Pour ce faire, elle donne à ce terme la définition suivante : « Il y a sexualité lorsque les actes sexuels et les discours sur l'amour et le désir se rencontrent[9]. » Or, au Moyen Âge, ceci était une question centrale et, si les catégories d'« homosexuels » ou d'« hétérosexuels » n'existaient pas[10], le fait d'avoir ou non des relations sexuelles était sans doute un aspect déterminant pour l'identité des personnes[11] : c'est le cas pour les moines, qui se définissent par leur continence, mais aussi pour les couples. L'identité de l'individu est étendue, sinon déterminée, par les relations sexuelles qu'il peut entretenir et, théoriquement, *via* la constitution d'un couple qui ne fait plus qu'une chair : c'est le fameux principe de l'*una caro*, quand les conjoints constituent la même chair[12]. Laurent Barry, qui reprend la démonstration de Paul Veyne dans le début de sa réflexion sur l'*una caro*[13], la rapproche de l'« invention du couple[14] ». Il souligne cependant l'importance de l'effort doctrinal chrétien qui adapta son discours de façon à concilier les exigences évangéliques et les structures de parenté de la Rome tardo-antique[15], et qui influença par la suite, sinon les structures de la parenté, du moins les relations à l'intérieur du couple. Il y a bien en effet des mutations essentielles qui se produisent sous l'influence de ces efforts doctrinaux et des idéaux contradictoires véhiculés alors par le discours chrétien sur le mariage[16], même si ces mutations ne sont pas l'origine de la valorisation du couple conjugal[17].

9. R. M. Karras, « Sexuality in the Middle Ages », dans P. Linehan, J. L. Nelson éd., *The Medieval World*, Londres, 2003, p. 292 ; voir plus largement Ead., *Sexuality in Medieval Europe. Doing unto others*, New York, 2005.

10. R. Stone qualifie uniquement des actes et non des personnes d'homo- ou hétérosexuels pour l'époque carolingienne : *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, 2012, p. 281. Sur la fin de l'Antiquité : E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milan, 1999, p. 239-266.

11. R. M. Karras, « Prostitution and the Question of Sexual Identity in Medieval Europe », *Journal of Women's Studies*, 11 (1999), p. 159-177.

12. F. Héritier, *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, 2012, p. 83-85.

13. L. Barry, *La Parenté*, Paris, 2008, p. 488-493, 523-526.

14. *Ibid.*, p. 490, 525 ; E. Porqueres i Gené, « Cognatisme et voie du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme*, 154/155 (2000), p. 335-356 (p. 342-343) ; voir aussi J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident*, Paris, 1987, p. 212 à propos de l'*affinitas ex copula illicita*.

15. L. Barry, *La Parenté*..., p. 505-506.

16. K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womenhood in Late Antiquity*, Cambridge, 1996.

17. La difficulté, pour les Pères, est de concilier la nécessité du couple et de la procréation exprimée dans la Bible avec la valorisation de la chasteté (Tertullien tente de contourner le paradoxe dans son traité *À sa femme*). Les efforts des Pères pour construire le couple et définir le mariage chrétien sont loin d'être unanimes, et la question de la chasteté n'est pas traitée de la même manière selon la nature des couples : il y a davantage une multiplicité de cas qu'une théorie abstraite. Voir, au-delà de la multitude d'études sur les Pères, la variété des interprétations de Paul exposée dans

L'aspiration à la virginité ascétique qui connaît un essor à la fin de l'Antiquité[18] a pu correspondre à une volonté de transgresser son genre, voire d'atteindre un troisième genre, non seulement par le refus de la sexualité, mais aussi par des pratiques qui ont pour but d'effacer les signes ou les attributs de genre ou de sexe (femmes qui se taillent les cheveux et refusent les vêtements féminins, castration...), un phénomène bien étudié par Matthew Kuefler[19]. Ces choix ne correspondent pas exactement à ceux des couples chastes (ou plutôt de leurs hagiographes) : chacun conserve bien son identité d'homme ou de femme, les femmes se décrivant, dans plusieurs de nos récits, comme épouses du Christ[20]. Dans les récits du haut Moyen Âge, aucun accent particulier n'est mis sur la sexualité en tant que tentation à surmonter, et les rôles de chacun en tant qu'homme ou femme sont réaffirmés dans le couple (ou dans leur relation avec le Christ, présenté comme le véritable époux de certaines épouses chastes[21]) : seuls les accomplissements de l'homme en tant qu'ecclésiastique sont d'ailleurs décrits dans la plupart des cas, une fois le moment du mariage passé. Bien qu'il soit possible que certains des hommes et des femmes décrits dans l'hagiographie du haut Moyen Âge aient eu les mêmes aspirations à dépasser leurs désirs, les narrateurs choisissent de laisser cet aspect de côté. De ce point de vue, les couples chastes représentés dans la Gaule du haut Moyen Âge se distinguent des couples dénoncés par les Pères, qui voyaient cohabiter des hommes (souvent des clercs) et des femmes (dites *virgines subintroductae*, et en grec *syneisaktoi* ou *agapetae*) qui disaient s'entraider mais aussi affirmer leur supériorité par leur lutte perpétuelle face à la tentation de la chair (essentiellement aux IIIe et IVe siècles).

l'antibiographie par J. ALBERT HARRILL, *Paul the Apostle. His Life and Legacy in their Roman Context*, Cambridge, 2012, part. p. 106-115.

18. C. ANGELIDI, « Virginité ascétique : choix, contraintes et imaginaire (IVe-VIIe s.) », *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo, Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 2006, p. 675-695.

19. Je remercie Matthew Kuefler des réflexions échangées lors de sa participation à la session « Cross Dressing and Gender Transgression in the Middle Ages » organisée par Irene Barbiera lors du 6e congrès de la Società Italiana delle Storiche (Padoue, 14 février 2013). Voir : M. KUEFLER, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in the Late Antiquity*, Chicago, 2001 ; G. CLARK, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham, 2011 ; J. REISDOERFER, « C'est l'habit qui fait le moine. Édition de la version valenciennoise de la *Vita Sanctae Euphrosynae* (BHL 2722) », *Zeitschrift für antikes Christentum*, 15/2 (1997), p. 227-248 (p. 227 pour une large bibliographie). On trouve une seule femme vêtue en homme et entrée au monastère dans la *Gloire des Confesseurs* (16), Papula.

20. Ainsi dans l'histoire des Deux Amants : GRÉGOIRE DE TOURS, *Dix Livres d'Histoire*, I, 47 (éd. B. KRUSCH, W. LEVISON, M.G.H., SSRM 1, 1², Hanovre, 1951, p. 31) et *Gloire des Confesseurs*, 31 (éd. B. KRUSCH, M.G.H., SSRM 1, 2, Hanovre, 1885, p. 767).

21. Expression qui n'est usitée que pour les vierges consacrées habituellement, et qui est utilisée par la femme d'Injuriosus qui lui offre de partager la dot de son époux céleste : « ego partem tribuam dotis, quam promissam habeo ab sponso domino meo Iesu Christo » (*Dix Livres d'Histoire*, *ibid.*).

Plusieurs textes conciliaires et patristiques de cette époque dénoncent en effet l'habitude prise par certaines femmes ayant dédié leur virginité au Christ de vivre avec un homme ayant également fait le vœu de demeurer chaste. Ces unions, dont les protagonistes affirment se comporter comme frère et sœur, leur semblent dangereuses non seulement parce qu'elles suscitent des racontars, mais parce que nombre de ces couples ne seraient pas capables de respecter leur parole. Jérôme souligne ainsi que certains « ayant fait semblant, d'une façon tout à fait sérieuse au début, d'habiter avec des sœurs, ont été pris en faute à la longue, la sœur étant devenue enceinte des œuvres du frère[22] ». Il semble que ce phénomène des *virgines subintroductae* ait été assez répandu[23], même s'il faut sans doute renoncer à en chercher des traces dans les épîtres de saint Paul comme le fit Hans Achelis à propos de I Cor. 7[24]. Les études sur le sujet se sont multipliées au début du XXe siècle, visant à établir un corpus le plus large possible[25]. Pierre de Labriolle se demanda même si un certain nombre de décisions conciliaires des premiers siècles du christianisme ne concernait pas le mariage spirituel plutôt que le concubinage des clercs[26]. Cette pratique, comme les attaques des Pères, fut davantage répandue en Orient qu'en Occident[27] : Jean Chrysostome est sans doute, ainsi, celui dont les écrits furent les plus virulents (notamment dans deux traités rédigés dans les années 380 ou 390)[28]. Les assertions des *subintroductae*, qui prétendent prouver leur valeur en résistant face au désir charnel, sont repoussées par le Père. Jean Chrysostome souligne d'ailleurs que l'absence de passage à l'acte perpétue la présence du désir, alors que les époux qui ont consommé leur union se lassent l'un de l'autre avec le temps[29]. En Occident,

22. JÉRÔME, Lettre 22, 13-14 (JÉRÔME, *Lettres*, éd. et trad. J. LABOURT, Paris, 1949-1963, vol. 1, p. 143).

23. H. A. SEBOLD, « Spiritual Marriage in the Early Church : a Suggested Interpretation of I Cor. 7, 36-38 », *Concordia Theological Monthly*, 30 (1959), p. 176-184 (p. 184).

24. H. ACHELIS, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zur I. Cor. 7*, Leipzig, 1902.

25. A. JÜLICHER, « Die geistlichen Ehen in der alten Kirche », *Archiv für Religionsgeschichte*, 7 (1904), p. 373-386.

26. P. DE LABRIOLLE, « Le "mariage spirituel" dans l'Antiquité chrétienne », *Revue historique*, 137 (1921), p. 204-225.

27. Il faut bien entendu demeurer conscients de la diversité des vues des Pères sur la question de la femme, de la virginité, de la chasteté, notamment entre Orient et Occident : Joyce E. Salisbury (*Church Fathers. Independent Virgins*, Londres, 1991, p. 11-55) marque surtout la spécificité d'Augustin. Pour une vue plus complète, se référer à P. BROWN, *Le Renoncement à la chair*, Paris, 1995.

28. E. A. CLARK, « John Chrysostom and the *Subintroductae* », *Church History*, 46/2 (juin 1977), p. 171-185.

29. JEAN CHRYSOSTOME, *Adversus eos qui apud se habent subintroductas virgines*, 1 et 3 (JEAN CHRYSOSTOME, *Les Cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, éd. et trad. J. DUMORTIER, Paris, 1955).

c'est Jérôme qui s'attaque en particulier aux couples chastes, ou plutôt en réalité aux femmes de ces couples, qu'il qualifie de *meretrices univirae*[30]. Il valorise en revanche les liens d'amitié exclusifs qui peuvent exister entre deux abstinents, tant qu'ils ne cohabitent pas, tels lui-même et la veuve Paula[31]. La pratique de la cohabitation comme épreuve à surmonter par l'ascète se retrouve explicitement au haut Moyen Âge dans la description des pratiques « celtiques[32] ». Le choix du mariage chaste entretient un certain rapport avec l'esprit des martyrs dans ce contexte[33] : il s'agit de prouver sa foi en s'exposant à une épreuve, celle du désir, un peu comme les saintes martyres résistaient aux épreuves comportant une menace sexuelle (tel le lupanar[34] pour Agnès[35]).

Les succès conjoints de l'ascétisme et de la morale conjugale, au IIIe et surtout au IVe siècle, expliquent sans doute l'attrait pour un type d'union qui démontre l'aspect paradoxal de ces aspirations. Cependant, les textes hagiographiques de la toute fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge qui traitent du mariage chaste ne mettent guère en valeur cet aspect. En effet, le mariage est alors présenté comme une obligation sociale qui est acceptée, et la mise en scène de la réunion des deux époux dans le lit conjugal n'est plus conçue prioritairement comme une épreuve physique, mais comme un moment de dialogue décisif.

Pressions familiales et volonté du couple au VIe siècle

Le discours hagiographique présente évidemment ces couples comme exceptionnels, comme des modèles de vertu, mais ils demeurent tout à fait en marge des exemples de vie destinés aux couples laïques. Alors même que le nombre de Vies évoquant une union chaste est limité, celles-ci présentent bien un idéal révélateur : même si le couple mène une vie séparée, ou si sa vie commune

30. JÉRÔME, Lettre 22, 14.

31. M. KUEFLER, *The Manly Eunuch*..., p. 200-203.

32. L. GOUGAUD, « *Mulierum Consortia* : étude sur le syneisaktisme chez les ascètes celtiques », *Ériu*, 9 (1921/1923), p. 147-156 ; R. REYNOLDS, « *Virgines subintroductae* in Celtic Christianity », *Harvard Theological Review*, 61 (1968), p. 547-566.

33. Problèmes sur la datation et le public des Passions, en particulier de sainte Agnès : F.-X. ROMANACCE, « Construction et fonction du récit dans la littérature martyriale. L'exemple de la *Passio Perpetuae* », dans M. COUMERT *et al.* éd., Rerum Gestarum Scriptor. *Histoire et historiographie au Moyen Âge. Mélanges M. Sot*, Paris, 2012, p. 249-259 (p. 250-251).

34. K. GRAVDAL, *Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law*, University of Pennsylvania Press, 1991, p. 22-23.

35. Le texte hagiographique le plus copié et qui circule le plus à l'époque mérovingienne comme l'a rappelé M. HEINZELMANN, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans M. GOULLET *et al.* éd., *L'Hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010, p. 27-82 (p. 78-82) ; C. LANÉRY, « Hagiographie d'Italie, 300-550. I. Les passions latines composées en Italie », dans G. PHILIPPART éd., *Hagiographies* V, Turnhout, 2010, p. 192-203.

n'est évoquée qu'en passant, des moments clés de la Vie expriment ce que serait un couple parfait, une véritable association et un véritable accord de deux êtres qui unissent leurs volontés et trouvent une parfaite harmonie. C'est dans la nuit de noces et dans la mort que ces couples sont décrits de la façon la plus frappante. Ce type de récit ne se retrouve plus sous les mêmes traits après le très haut Moyen Âge, peut-être à cause de l'importance moindre donnée au consentement dans le mariage. Si la résistance face à la tentation peut être évoquée, ce n'est que de façon marginale. Le thème de la résistance est bien sûr présent, mais plus dans le couple : la prostituée ou le démon déguisé sont des tentateurs (ou plutôt des tentatrices) beaucoup moins ambigus[36].

Les histoires de couples chastes tirées des œuvres de Grégoire de Tours et des Vies d'Amâtre d'Auxerre mettent en scène, non pas tant un modèle de couples dont les membres auraient transgressé leur genre, que des histoires qui réussissent à concilier l'idéal de dépassement et de virginité et celui de la vie commune. Ces quelques récits composent un équilibre bien difficile, et on comprend qu'il n'y en ait pas eu davantage, et même que Grégoire de Tours les ait contés avec certaines réserves. Ces couples semblent cependant respecter le modèle de masculinité et l'importance du *pater familias* adoptés par l'idéologie chrétienne, et renvoient aussi aux aspirations à l'ascétisme de la fin de l'Antiquité, même lorsqu'un rôle actif est donné à la femme. Le récit des Deux Amants par Grégoire de Tours voit la femme proposer à son époux de partager la dot céleste de son « époux le seigneur Jésus-Christ », et le mari tenant l'étendard de la croix. Chacun semble donc bien correspondre aux *topoi* de son genre.

Grégoire de Tours traite à plusieurs reprises du problème de la sexualité et du mariage pour les saints, et en particulier pour les saints évêques. Dans les *Dix Livres d'Histoire*[37], le conte des Deux Amants (I, 47), ajouté dans un second temps (et présent dans une version plus réduite dans la *Gloire des Confesseurs*, 31), précède la fin d'une époque pour Grégoire (la mort de saint Martin) et suit l'histoire des évêques d'Auvergne (en particulier celle d'Urbicus cédant à sa

36. L'exemple de Benoît, conté dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, est bien connu. Mais le thème de la tentation et de l'ardeur de la jeunesse (*Dialogues* II, 1 : « in eius pectore amoris flamma ») est strictement séparé du saint couple qui passe la nuit sous le même toit (Benoît et sa sœur ne partagent certes pas le même lit, mais ils sont réunis dans la même tombe : *Dialogues* II, 33-34 : «… quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separararet ») : GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* II, éd. A. DE VOGÜÉ, Paris, 1979, p. 136-141, 232-235. Grégoire le Grand met tout à fait de côté l'existence de la femme de Paulin de Nole, Thérèse (*Dialogues* III, 1), contrairement à GRÉGOIRE DE TOURS qui la dit *castissima* après l'élévation de Paulin à la charge épiscopale (*De la Gloire des Confesseurs*, 110).

37. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum X*, éd. B. KRUSCH, W. LEVISON, M.G.H., SSRM I. 1, Hanovre, 1951, p. 30.

femme qui l'a supplié de passer une nuit avec lui [I, 44], puis celle de Népotien qui a brisé ses fiançailles [I, 46]).

Dans son œuvre hagiographique, la *Gloire des martyrs*[38] évite totalement le sujet, non seulement des évêques face au mariage, ce qui est bien normal, mais même de la tentation sexuelle. La seule épouse d'évêque qui y apparaisse est celle de Sidoine Apollinaire, Placidine, mais sans que son statut et son style de vie soient en rien discutés (I, 65). Des épouses laïques apparaissent en revanche en tant que confidentes ou bonnes conseillères de leur époux (I, 48 ; I, 80 ; II, 14). La *Gloire des Confesseurs*[39], en plus de l'histoire des Deux Amants, nous rapporte le plus grand nombre de cas, avec la plus grande variété, et selon une gradation chronologique qui se veut sans doute, aussi, une gradation vers un aspect de plus en plus patent des paradoxes qui existent entre mariage et cohabitation pour l'évêque et son épouse[40]. Tout d'abord l'évêque d'Autun Rétice se marie tout en demeurant chaste en secret, et il ne devient évêque qu'une fois devenu veuf (75). Son successeur Simplicius mène de la même façon une vie chaste auprès de son épouse, qui veut continuer à vivre et même à dormir auprès de lui une fois qu'il a été élu évêque. Celle-ci doit accomplir un véritable miracle en mettant le feu à ses vêtements sans se consumer (comme elle n'est pas consumée par le désir). Mais elle y parvient, et mène plus de mille hommes à la conversion (76). L'évêque de Nantes, évoqué quelques chapitres plus loin, est davantage représentatif de ce qui se produit à l'époque de Grégoire : il a apparemment vécu une vie conjugale consommée avec son épouse, mais se sépare d'elle une fois élu (78). Cela rend cette dernière suspicieuse. Le miracle qui survient (un agneau posé sur la poitrine de son époux qui dort) vise à prouver la chasteté de l'évêque alors même qu'il s'est séparé de son épouse. Ce couple n'est donc pas fondé par une décision commune et un accord sans faille comme dans le cas des couples chastes. Au contraire, une fois que le mariage a été consommé, le désir et/ou la suspicion s'installent. Ces récits aux accents merveilleux soulignent en réalité combien, pour Grégoire, ces hommes et ces femmes qui tentent l'aventure du mariage spirituel appartiennent à un passé révolu. Ce genre de miracle n'apparaît plus dans son œuvre lorsqu'il présente les épouses des évêques de son époque[41].

Dans la *Vie des Pères*[42], on n'a plus affaire à des couples chastes, mais à de saints hommes qui fuient le mariage (Gall 6, 2 ; Patrocle 9, 1 ; Venant 16,

38. Id., *Liber de gloria martyrum*, éd. B. Krusch, M.G.H., SSRM, I. 2, Hanovre, 1885, p. 484-561.

39. Id., *Liber de gloria confessorum*, M.G.H., SSRM, I. 2, p. 744-820.

40. S. Joye, « Grégoire de Tours et les femmes. Jugements portés sur les couples laïcs et ecclésiastiques », dans C. La Rocca éd., *Agire da donna*, Turnhout, 2007, p. 83-84.

41. S. Joye, « Grégoire de Tours et les femmes... », p. 86.

42. Grégoire de Tours, *Liber de uitae Patrum*, M.G.H., SSRM, I. 2, p. 661-744.

1 ; Liphard 20, 1). Ce sont les relations avec les parents du saint qui prévalent : il n'y a pas de véritable rébellion cependant. Le père de Gall est finalement convaincu qu'il doit devenir ecclésiastique ; Patrocle refuse le mariage mais après la mort de son père ; et Liphard est rappelé à l'obéissance par ses parents qui le fiancent, mais ceux-ci meurent opportunément avant le mariage. Grégoire de Tours évoque encore un autre type de couple dont il met en valeur la chasteté, ou plutôt l'usage raisonné de la sexualité. C'est l'idée plus commune du bon usage de la sexualité dans le mariage. Ici, le roman familial de Grégoire prend le dessus : il valorise une famille épiscopale, la sienne. La procréation est donc nécessaire à l'existence de cette famille, non pour son héritage terrestre, mais pour que naissent de grands évêques. Grégoire, évêque de Langres, et Armentaria mènent ainsi une vie chaste, sauf pour produire une descendance : ils n'ont que des fils et Grégoire ne devient évêque qu'après la mort de son épouse (8). Artémie, la femme de Florentius, refuse que son mari devienne évêque de Genève car elle est enceinte : elle affirme à son mari qu'elle a bénéficié d'une révélation au sujet de son fils, qui deviendrait un très grand évêque, en l'occurrence Nizier de Lyon (7). Grégoire de Tours insiste bien sur l'affection et la modération de ces couples : Grégoire de Langres n'a jamais brûlé pour une autre femme que son épouse, et Nizier et sa mère Artémie forment en quelque sorte le couple parfait, Nizier demeurant avec sa mère après la mort de son père et son entrée dans le clergé. Ainsi l'écrasante demande des parents nobles pour que soit prolongée leur lignée est sanctifiée ici par Grégoire, car elle concerne non un héritage terrestre mais un héritage céleste[43].

Si le Père de Gaiffier a inclus dans sa liste de couples chastes ceux qui le sont devenus après un mariage consommé, les individus dont nous parlerons plus précisément ici s'engagent dans le choix de la chasteté, et même de la virginité, au moment de la formation du couple, soit du mariage[44]. La consommation du mariage est remplacée par une abstinence discutée : la nuit de noces est présentée comme le moment d'un véritable échange et d'une prise de décision commune, d'un consentement, qui fonde réellement le couple mais préside aussi parfois à sa séparation dans les faits.

Ainsi, les femmes semblent pouvoir également exprimer leur volonté face au mariage et à la sexualité dans ces histoires de couples chastes, alors qu'elles ne le font pratiquement jamais dans les autres récits, ni sans doute dans

43. Au IVᵉ s., Mélanie demande à son époux Pinien qu'ils demeurent vierges dans le mariage, mais celui-ci réclame un héritier avant de devenir chaste (BHL 5885).

44. B. DE GAIFFIER, « *Intactam sponsam reliquens*. À propos de la Vie de S. Alexis », *Analecta Bollandiana*, 65 (1947), p. 157-195 (p. 164-184).

la réalité. Comme l'a bien rappelé Kate Cooper[45], une partie du grand succès du christianisme auprès des dames romaines au IVe siècle vient du succès de l'ascétisme féminin, celui-ci allant de pair avec la possibilité d'exprimer une autorité féminine, alors que toute autorité devait être masculine dans leur vie sociale et qu'elles y avaient de moins en moins de place. C'est à cette époque que le thème de l'influence morale de la femme sur son époux se serait développé[46]. De fait, on trouve quelques figures de femmes qui sont à l'origine du refus de la consommation du mariage, même si les Vies de saints laissent souvent une part importante à l'époux dans ce choix (qui revient – presque – toujours au mari lorsqu'il s'agit de cesser la sexualité ou la vie commune au moment d'une entrée dans la vie religieuse)[47].

L'accord des époux est fondamental. En cela, les couples chastes de l'hagiographie sont de véritables couples, qui fondent leur vie à venir dans une décision commune et, dans une partie des cas, qui entretiennent des relations que l'on pourrait qualifier d'amitié. Augustin rappelait d'ailleurs que priment dans le couple l'accord de la volonté, de la raison et de la sexualité, mais aussi et avant tout l'amitié[48]. S'il semble être à l'origine de l'idée de devoir conjugal et de l'importance de l'*usus tori*[49], il estime aussi que la charité est mieux partagée chez les époux qui décident d'un commun accord de devenir continents tout en continuant leur vie commune, « libres de profiter d'une intimité sincère »[50]. Ainsi, à la fin de l'Antiquité, la sexualité représentait, selon les mots de Peter Brown, une « facette des relations sociales humaines », un devoir social vis-à-vis de sa famille et de la cité, et un « problème pour la volonté »[51]. L'accomplissement du devoir conjugal apparaissait, à travers de nombreux écrits chrétiens, comme une nécessité qui permettait non seulement de préserver le mari des tentations extérieures, mais aussi éventuellement de l'influencer afin qu'il mène une vie

45. K. COOPER, « Poteri invisibili : la matrona cristiana tra *obsequium* e autorità legittima all'epoca di Sant'Augusto », dans C. LA ROCCA éd., *Agire da donna...*, p. 12 ; voir aussi : F. E. CONSOLINO, « Modelli di comportamento e modi di sanctificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente », dans A. GIARDINA éd., *Società romana e impero tardoantico I. Istituzioni, ceti e economia*, Bari, 1986, p. 273-306 ; E. A. CLARK, « Ascetic Renunciation and Feminine Advancement : a Paradox of Late Ancient Christianity », *Anglican Theological Review*, 6 (1981), p. 240-257.

46. K. COOPER, « Insinuations of Womanly Influence : an Aspect of the Christianization of the Roman Aristocraty », *Journal of Roman Studies*, 82 (1992), p. 150-164.

47. Ce n'est pas le cas dans la *Vie de Cécile* (BHL 1495) ou le récit des Deux Amants par Grégoire de Tours.

48. P. BROWN, *Le Renoncement à la chair...*, p. 481-485.

49. J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in the Medieval Europe*, Chicago, 1987, p. 93.

50. P. BROWN, *Le Renoncement à la chair...*, p. 483. Voir AUGUSTIN, Lettre 31, 6, à propos de Paulin de Nole et de sa femme Thérèse.

51. P. BROWN, *Le Renoncement à la chair...*, p. 465.

plus conforme aux préceptes chrétiens. Durant le haut Moyen Âge en Occident, les moralistes qui s'adressent aux reines chrétiennes mariées à des païens ou à des hérétiques préconisent d'ailleurs qu'elles usent justement de la chambre à coucher pour convaincre leur époux de se convertir au christianisme[52].

C'est jusque dans le lit conjugal que l'hagiographe met en scène le couple saint lorsqu'il choisit d'évoquer son refus de consommer le mariage[53]. Nous ne pouvons développer ici les discussions qui eurent lieu, à la fin de l'Antiquité et au très haut Moyen Âge, sur la place de la consommation dans le mariage ou sur le mariage de Marie et Joseph[54]. Cette question n'entre guère dans les préoccupations de nos hagiographes, qui ne se privent cependant pas de souligner la réalité du couple, véritable *consortium* dans la mort comme dans la vie[55]. Le discours sur le refus du désir et des séductions mondaines évoque en fait d'autres plaisirs, certes spirituels, mais qui impliquent aussi les sens, la beauté, ainsi qu'un consentement et un désir communs, discutés par les époux qui se destinent à devenir un couple dans l'esprit en renonçant à la cohabitation ou en gardant leur chasteté secrète face au monde et, surtout, aux pressions familiales. Le mariage chaste est presque toujours présenté en effet comme une réponse aux pressions de la famille qui souhaite que son unique héritier se marie et lui donne une descendance pour que perdure l'héritage familial. Les discussions sur l'obéissance et le choix sont donc essentielles pour ces individus qui se soumettent à la fois à la lettre de l'ordre donné par leurs parents, et à l'esprit de la loi divine et de leurs propres aspirations.

L'exemple d'Amâtre (Amator, Amour), évêque d'Auxerre mort en 418, met bien en valeur ces derniers éléments. Tout ce qui concerne le mariage, la nuit de noces et les aspects miraculeux accompagnant l'accord des époux est largement développé, bien que quelques éléments nous éloignent déjà du couple qui partage une vie entière de chasteté : l'officiant remplace secrètement, et de son plein gré, la bénédiction du mariage par une bénédiction diaconale, et les époux ne mènent pas une vie commune après la nuit passée ensemble dans le lit

52. J. L. NELSON, « Queens as Converters of Kings in the Early Middle Ages », dans C. LA ROCCA éd., *Agire da donna...*, p. 95-107.

53. En particulier dans la *Vie d'Amâtre*, *cf. infra*.

54. Marie est très présente dans l'homilétique, en particulier chez Ambroise ou Augustin, et de nombreuses études lui ont déjà été consacrées. Voir entre autres D. LHUILLIER-MARTINETTI, *L'Individu dans la famille à Rome au IVe siècle d'après l'œuvre d'Ambroise de Milan*, Rennes, 2008, p. 40-45 ; P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church*, Boston, 2001, p. 338-344.

55. Rétice d'Autun par GRÉGOIRE DE TOURS, *Gloire des Confesseurs*, 75 (éd. B. KRUSCH, M.G.H., SSRM 1, 2, Hanovre, 1885, p. 342) : « ut quos unius castitatis dilectio uno conservavit in toro, unius retineat sepulcri consortium » ; *Vie d'Amâtre* par ÉTIENNE D'AFRIQUE : « Thorus igitur coniugalis, strati tantum communis consortium existat, non in mundanis illecebris » (*Vita Amatoris*, BHL 356, AA SS Mai I, Anvers, 1680, p. 52-53).

des noces. La *Vie d'Amâtre* a été mise par écrit à la fin du VIe siècle par Étienne d'Afrique, à la demande de l'évêque Aunarius[56], et dans les *Gestes des évêques d'Auxerre*, dont la notice date des années 870 (le couple est évoqué dans la notice d'Amâtre et dans celles de ses prédécesseurs Valérien et Élade[57]).

Dans la version datée des alentours des années 600, le récit est bien entendu plus développé. On remarque une attention particulière à l'opposition aux désirs des parents et à la volonté de ceux-ci de marier les jeunes époux pour avoir une descendance, d'autant qu'Amâtre serait fils unique[58]. Les éléments qui marquent la richesse et le détail de la cérémonie sont nombreux. On sait que la jeune fille semble déjà décidée, elle aussi, à choisir la voie de la virginité. Arrive le jour où ils doivent partager la même habitation. Les noces sont célébrées selon les « rites des Romains ». Valérien est invité à participer aux noces et à les confirmer par une prière, mais il donne la bénédiction des diacres et non celle des époux. Personne ne le comprend cependant dans l'assemblée, et c'est seulement dans le lit nuptial (« alors que le soir était arrivé et que le temps de l'union était venu[59] ») qu'Amâtre parle avec celle qui est son *associata virgo*. Et son *associatus juvenis* ajoute à sa couronne de pudeur la palme de la chasteté. À tous ces termes, qui soulignent une réelle union des deux jeunes gens même s'ils ont reçu une bénédiction diaconale, s'ajoute celui du *consortium*, qui s'accomplit dans le lit conjugal, mais sans concerner les séductions mondaines[60]. Une douce odeur de sainteté se répand déjà.

Un ange apparaît alors qu'ils se sont endormis : Amâtre sait que c'est la réalité alors que sa jeune épouse pense qu'il s'agit d'un rêve (on est dans le schéma inverse de celui de la *Vie de Cécile*, qui convainc son mari Valérien de ne pas l'épouser car elle voit un ange prêt à la tuer s'il la touche, Valérien ne voyant l'ange qu'une fois que Cécile lui a signalé sa présence)[61]. Les noces sont bien censées être passées, mais en même temps les jeunes gens sont demeurés *immaculati atque incontaminati*, et c'est la bénédiction des lévites qui prend

56. *Vita Amatoris* (BHL 356), AA SS Mai I, Anvers, 1680, part. p. 52-53. I. Réal, *Vies de saints, vie de famille*, Turnhout, 2001, p. 170-177.

57. *Les Gestes des évêques d'Auxerre. I* (éd. et trad. M Sot *et al.*, Paris, 2002, p. 20-29).

58. « Non voluntas mea sed parentum persuasit frequens impulsio » : *Vita Amatoris*, AA SS Mai I, Anvers, 1680, p. 52.

59. « Cum iam advesperasceret et copulationis tempus urgeret » : *Vita Amatoris*, AA SS Mai I, Anvers, 1680, p. 53.

60. Vie d'Amâtre par Étienne d'Afrique : « Thorus igitur coniugalis, strati tantum communis consortium existat, non in mundanis illecebris ».

61. BHL 1495 (par Arnobe le Jeune) : C. Lanéry, « Hagiographie d'Italie, 300-550. I... », p. 80-88. Cette Passion a un aspect très catéchétique et l'auditoire visé devait donc bien être large et laïque autant qu'ecclésiastique. Ce thème est aussi à rapprocher des histoires de Julien et Basilissa ou de Chrysanthe et la vestale Darie (BHL 1787, 2e moitié du ve s. ; C. Lanéry, *ibid.*, p. 145).

le dessus, même si en réalité un nouveau rituel est nécessaire. Celui-ci sépare cette fois le couple : c'est la tonsure d'Amâtre et la prise de voile de Marthe (qui ne réapparaît plus dans la suite du texte). Amâtre est enterré auprès de ses successeurs au Mont Artre.

L'aspect paradoxal de la réunion, comme dans une même chambre, des deux époux se retrouve cependant pour certains dans la mort qui les rapproche éternellement. Dans les histoires qui valorisent réellement un couple, et pas plus l'homme que la femme, la pureté du couple se traduit par cette cohabitation qui demeure intime tout en restant évidemment chaste. Le miracle qui permet le rapprochement des tombes des époux, comme dans un lit commun, est bien sûr mieux conté dans l'histoire des Deux Amants rapportée par Grégoire de Tours, qui dit que leurs tombeaux se sont rapprochés « sans doute pour que ces deux êtres, que le ciel réunissait, n'eussent pas leurs corps séparés dans le monument où ils étaient ensevelis[62] ». Cette histoire, dont le souvenir était lié à un lieu particulier, avait sans doute un impact populaire fort, comme Grégoire le souligne lui-même, et mêlait plus vie terrestre et amour céleste que les récits davantage destinés à un public ecclésiastique. Cependant, ce n'est pas le seul récit de Grégoire sur le même thème : à la mort de l'évêque Rétice, sa femme demande aussi à être placée dans le même tombeau que lui, « afin que soient joints encore par l'union dans un même sépulcre ceux que l'amour avait conservés dans le même lit d'une même chasteté ». Une fois Rétice mort, il est porté au sépulcre de sa femme et les os de celle-ci se déplacent pour lui faire place auprès d'elle.

Des unions de plus en plus difficiles à mettre en valeur

Dans les Vies plus tardives[63], on met plus volontiers en avant le refus du mariage (ou les fiançailles brisées), rébellion dirigée contre la volonté parentale de marier les jeunes gens, qui se termine cependant par un acte de réconciliation.

62. GRÉGOIRE DE TOURS, *Dix Livres d'Histoire*, I, 47. (trad. R. LATOUCHE, vol. 1, Paris, 1963, p. 67). La sépulture commune et les liens familiaux qui perdurent au-delà de la mort sont essentiels même si par ailleurs les Évangiles indiquent que les ressuscités n'ont plus ni femme ni mari (Luc 20, 27-28). Ainsi débute par exemple l'épitaphe de Dynamius et Euchéria : « Ceci est le tombeau commun d'un couple aimant, car même la mort n'éteint pas l'amour qui aime. Eux qui étaient égaux en affection ils sont encore réunis après les funérailles ; un même sentiment et un même lieu les réunissent », et plus loin : « un amour si chaste *(castus amor)* les unissait que l'un et l'autre partageaient un même esprit et un même cœur » (ce chaste amour ne désigne pas un couple vierge ici, puisque leur petit-fils est l'auteur de ces vers. Bien entendu, le terme « chaste » renvoie plus généralement à ce qui est pur et convenable : *cf.* n. 3) : M.G.H. AA VI/2, p. 194 ; B. DUMÉZIL, « Le patrice Dynamius et son réseau », dans Y. CODOU, M. LAUWERS éd., *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 167-193 (p. 192).

63. D. ELLIOTT, *Spiritual Marriage : Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton University Press, 1995, p. 63 *sq.* sur le haut Moyen Âge.

Comme l'a bien montré Régine Le Jan, les histoires de saintes qui refusent le mariage pour entrer au monastère servent surtout à magnifier la réconciliation finale par la fondation d'un monastère familial, à une époque où les aristocrates francs se mettent à multiplier ce type de fondation[64]. En revanche, l'histoire des couples chastes (ou plutôt des couples vierges) commence par une soumission partielle ou fictive à la volonté des parents (même dans le récit que fait Grégoire au sujet des Deux Amants, si la première phrase indique simplement qu'Injuriosus demande la main de sa future épouse, on apprend ensuite qu'ils sont tous les deux enfants uniques issus de très grandes familles d'Auvergne, et Injuriosus lui-même évoque la volonté de leurs parents). Dans le cas des mariages chastes du très haut Moyen Âge, les saints ne se rebellent pas directement face aux pressions familiales qui les poussent à se marier. Mais aucun bénéfice qui engagerait toute la famille dans la voie de la sainteté ou l'accès au sacré ne vient terminer l'histoire : les parents disparaissent. L'élément important est, d'une part, la virginité conservée (essentielle dans le très haut Moyen Âge où le discours religieux ne met guère en valeur le mariage) et, d'autre part, la mise en valeur d'une décision prise par un couple, dans un dialogue qui souvent n'a pas besoin de la persuasion[65].

Les couples qui deviennent chastes après avoir mené une vie conjugale incluant la sexualité, en particulier lorsque le mari devient évêque, répondent à une autre logique, qui n'est pas opposée à la nécessité familiale de perpétuer la famille et de la mettre en valeur, au contraire. Mais dans l'idéal, les époux doivent se séparer, tout en demeurant mariés en théorie[66]. En ce qui concerne l'entrée dans la vie monastique des époux (et non la promotion à l'épiscopat), le public des Vies n'est pas le même (ce sont davantage les moines que pour les autres Vies envisagées jusqu'ici) et on observe une évolution à l'époque carolingienne[67] :

64. R. Le Jan, « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir en Francie au VIIe siècle », dans Ead., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 103 ; S. Joye, « I conflitti familiari per la figlia nubile (V-IX secolo) », *Genesis*, 9/1 (2010), p. 29-54 (p. 45).

65. Les monastères féminins de la Gaule du VIe s. permettent aussi de forger une identité, celle de l'aristocratie gallo-romaine. Les Vies et les textes qui concernent la Provence montrent chez les femmes une école d'ascétisme inspirée des cercles aristocratiques féminins de l'époque de Jérôme. Même si le statut des vierges consacrées est de plus en plus associé à la clôture alors, il faut garder à l'esprit que les monastères demeuraient aussi des lieux ouverts d'échange et de culture : S. Gioanni, « "Être véritablement moine" : les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne », dans *Lérins, une île sainte*..., p. 141-165 (p. 154).

66. C. Mériaux, « La séparation des époux et leur conversion à la vie monastique d'après quelques sources hagiographiques du haut Moyen Âge », dans E. Santinelli éd., *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, Valenciennes, 2007, p. 53-58.

67. R. Stone, *Morality and Masculinity*..., note que les moralistes carolingiens ne mettent pas en valeur la vertu sexuelle des nobles francs et que la fuite du mariage et du sexe n'est pas valorisée (p. 284-287, 308-309). L'aspiration à un « ascétisme sexuel » redevient un indice de vertu au Xe s. :

Charles Mériaux a bien montré, par exemple, comment la *Vie de Wandrille* est remaniée au IXe siècle pour évoquer la chasteté des époux, ce qui n'était pas le cas de la *Vita prima*[68]. Mais le récit de la vie conjugale, assez long dans la *Vita prima* (qui rappelle Mt 19, 5, à propos de l'*una caro*), est réduit à sa plus courte expression dans la *Vita secunda*. Si toute cohabitation est devenue impossible une fois la vie religieuse choisie, le rédacteur est également soucieux de ne pas montrer un mariage qui serait cassé, à une époque où la consommation du mariage devient un élément de sa définition. Ce modèle des époux qui entrent dans la vie religieuse est lui aussi bientôt jugé trop ambigu et ne convient plus à l'Église, du moins pour l'épiscopat, d'autant que les couples ne se séparaient pas toujours, ou qu'ils continuaient à partager des intérêts communs[69]. Cette situation déplaisait déjà au plus haut point à un Grégoire de Tours, qui présentait les couples épiscopaux et les couples chastes en général sous un jour positif uniquement quand ils appartenaient à un passé lointain et quasi héroïque[70]. La persistance du couple en tant que tel, qui échange conseil, gestion du patrimoine et toit, voire lit commun, est un idéal qui ne peut être exemplaire (malgré l'exemple des Deux Amants qui dorment dans le même lit, main dans la main, le jour de leur mariage, puis couchent pendant des années dans le même lit tout en restant d'« une admirable chasteté »)[71].

Ainsi, le motif du couple chaste, sans disparaître pour autant, devient beaucoup moins fréquent et plus suspect : il n'est souvent qu'un thème ajouté

S. AIRLIE, « The Anxiety of Sanctity : St Gerald of Aurillac and his Maker », *Journal of Ecclesiastical History*, 43 (1992), p. 372-395 (p. 389-392).

68. *Vita Wandregisili secunda* (av. 830), c. 3 (éd. P. VAN DEN BOSSCHE, AA SS Julii. 5, p. 272) ; C. MÉRIAUX, « La séparation… », p. 64-65 ; J. HOWE, « The Hagiography of Saint Wandrille (Fontenelle) (Province of Haute-Normandie) », dans M. HEINZELMANN éd., *L'Hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord*, Stuttgart, 2001, p. 127-192 (p. 163-169).

69. Certains cas fort concrets nous évoquent la difficulté de certains évêques à se séparer de leur épouse et de la vie en commun. Ennode de Pavie, dans sa lettre 7, 20, interroge à ce sujet l'évêque Maxime, qui vit dans la chasteté depuis son élévation à l'épiscopat de Milan. La correspondance d'Ennode, alors diacre de Milan, révèle d'ailleurs qu'il faisait tout pour se rendre à Pavie retrouver la religieuse Speciosa qui avait été sa femme ou, du moins, sa fiancée (*Lettres* 2, 3) : ENNODE DE PAVIE, *Lettres*, éd. et trad. S. GIOANNI, Paris, 2006. Je remercie Stéphane Gioanni pour ces références et pour ses conseils sur l'ensemble de cet article.

70. S. JOYE, « Grégoire de Tours et les femmes… », p. 75-94 ; F. E. CONSOLINO, « Gregorio di Tours, Venanzio Fortunato e le mogli dei vescovi in Gallia », dans R. BARCELLONA, T. SARDELLA dir., *Munera amicitiae, studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco*, Palerme, 2003, p. 75-93.

71. Eucher, futur évêque de Lyon, se retire à Lérins avec sa femme et ses deux enfants : S. GIOANNI, « "Être véritablement moine"… », p. 141-142. Stéphane Gioanni souligne bien qu'une fois encore la perspective est tout autre au VIe siècle lorsque le pape Grégoire le Grand désire mettre de l'ordre dans les communautés insulaires où cohabitent hommes et femmes telle Eumorfia (GRÉGOIRE LE GRAND, *Lettres* I. 48, éd. P. MINARD, SC 370, Paris, 1991, p. 234).

après coup en vue de la sanctification de hauts personnages demeurés stériles, tels Henri II et Cunégonde. Il en va de même de l'affirmation tardive de la virginité de Radegonde au XVe siècle, alors qu'à la fin du XIe siècle, Hildebert de Lavardin soutient encore que la sainte se soumettait à l'intimité conjugale « pour être agréable à son mari, et non pour le plaisir des sens » et « afin d'éviter à son mari d'être tenté par Satan »[72]. Les remarques qui touchent à la chasteté de tels couples sont souvent assez tardives et se démarquent nettement du couple vierge que nous avons évoqué. Si seulement l'un des deux époux est réputé saint, comme c'est le cas pour Radegonde, le modèle n'est pas celui du vœu de chasteté partagée, mais plutôt celui de la martyre, vierge par excellence, ici martyrisée au moyen du mariage (alors que les histoires de saints qui refusent le mariage sont beaucoup plus nombreuses). Si Fortunat la décrit tentant de son mieux de remplir ses devoirs d'épouse (lors des banquets par exemple), il prend soin de la représenter la nuit sortant dès qu'elle le peut du lit, en prétextant les « nécessités de la nature », pour se livrer à des mortifications sur le sol de la chambre conjugale (et priant pour son époux). Les représentations romanes de la *Vie de Radegonde* ont d'ailleurs insisté sur la parenté avec la figure de la martyre, en montrant Radegonde face à Clotaire comme la martyre devant son juge, puis en faisant alterner les moments où elle est comme enfermée et ceux où elle doit paraître en public (ce qu'a bien montré Magdalena Carrasco[73]).

Le thème du mariage qui n'est pas consommé est célébré dans la suite du Moyen Âge au travers de la figure de saint Alexis – qui, dans la Vie rédigée à la fin du Xe siècle (BHL 286), accomplit tous les rituels qui font de sa fiancée son épouse. Cependant, il n'y a plus alors de confusion des types de sainteté ni des modèles de vie. Alexis persuade bien son épouse de ne pas consommer l'union, malgré les admonestations de son père, et le fait que les parents d'Alexis eux-mêmes aient choisi de rester chastes après sa naissance. Cependant, celle-ci, comme une bonne épouse, reste « dans la maison de son mari » même s'il quitte immédiatement ce foyer. Si elle demeure aimante et pleure ensuite la mort de son époux, elle n'est pas associée à son aspiration à une vie spirituelle et se contente de demeurer obéissante et fidèle[74] : le mélange des genres entre vie religieuse

72. HILDEBERT DE LAVARDIN, *Vie de sainte Radegonde*, 11 ; voir en dernier lieu, avec bibliographie : J. DALARUN, *« Dieu changea de sexe, pour ainsi dire » : La religion faite femme (XIe-XVe s.)*, Münster, 2008, p. 84-86.

73. M. E. CARRASCO, « Spirituality in Context : The Romanesque Illustrated Life of St Radegund of Poitiers (Poitiers, Bibl. Mun., MS 250) », *The Art Bulletin*, 72/3 (1990), p. 414-435 (p. 420).

74. H. DRIJVERS, « Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum », dans M. SCHMIDT, C. F. GEYER éd., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensbourg, 1981, p. 187-217 ; M. PERUGI, *La Vie de saint Alexis*, Genève, 2000, p. 18-19 ; B. DE GAIFFIER, « *Intactam sponsam reliquens...* », part. p. 164-166 et 185-195.

et vie conjugale est alors réduit au minimum. Le partage du lit conjugal ne peut plus être associé à la virginité.

Sylvie Joye – Université de Reims, Département d'Histoire, 57 rue Pierre-Taittinger, 51096 Reims Cedex

Couples chastes à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge

L'article évoque pour commencer la figure du couple resté vierge après le mariage dans l'hagiographie du très haut Moyen Âge. Il rappelle les paradoxes de la valorisation simultanée de l'ascétisme et de l'amour conjugal à la fin de l'Antiquité. L'article analyse ensuite plus précisément la mise en scène de ces couples vierges, en particulier dans la *Vie d'Amâtre* et dans les œuvres de Grégoire de Tours. Le récit du déroulement de la nuit des noces, des preuves de la virginité des époux, de la mise au tombeau permettent d'entrevoir à la fois l'idéal du mariage et celui de l'ascétisme, qui deviennent de plus en plus inconciliables. À partir de l'époque carolingienne et même dès le VII[e] siècle, ce modèle disparaît quasiment, ou ne subsiste que sous une forme bien aseptisée, qui gomme toute l'intimité de la cohabitation.

chasteté – virginité – hagiographie – ascétisme – sexualité

Chaste Couples in Late Antiquity and in the Early Middle Ages

This paper first evokes the married couples which are reputed to live a virginal union in the hagiography of Early Middle Ages. It stresses anew the paradoxes of the simultaneous valuation of asceticism and conjugal love during Late Antiquity. This paper analyzes then more acutely the depiction of these virgin couples, in particular in Amator's first Life and in the writings of Gregory of Tours. The narrative of the chaste wedding night, the proofs of the spouses' virginity or the shared tomb reveal simultaneously the ideals of marriage and asceticism, which become more and more irreconcilable. From Carolingian times and even from the seventh century onward, these virgin couples almost disappear in the Saints' Lifes, which put aside all the intimacy of a cohabitation.

chastity – virginity – hagiography – asceticism – sexuality

Médiévales 65, automne 2013, p. 65-78

Dominique ALIBERT

UN HOMME, UNE FEMME ET DES ENFANTS : AUTOUR DU COUPLE DANS QUELQUES IMAGES DU HAUT MOYEN ÂGE

Dans la bibliographie classique, notamment depuis un article de Pierre Toubert qui fit date[1], l'époque carolingienne est vue comme un temps de réflexion sur la place que l'Église entend donner au mariage. Paradoxalement[2], les documents iconographiques qui évoquent le couple, ou même le mariage, sont plus rares : ils n'excèdent pas la quinzaine et surtout, ce qui complique encore l'analyse, ils proviennent pour l'essentiel de trois manuscrits[3].

Ce corpus a été constitué après la consultation de l'essentiel des grands manuscrits enluminés carolingiens et des principales reliures sculptées qui nous sont parvenus. Ont été exclues les images d'Adam et Ève avant et après la Chute, car ces dernières sont relativement stéréotypées et le peintre dispose rarement d'une grande latitude[4].

1. P. Toubert, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », dans *Il matrimonio nella società altomedievale*, *Settimane*, 24 (1977), p. 235-285, repris dans Id., *L'Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l'An Mil*, Paris, 2004, p. 283-309.

2. Ou habituellement ? Souvent les images et les textes ne parlent pas forcément des mêmes réalités ou n'utilisent pas les mêmes temporalités.

3. J'ai volontairement laissé de côté les images ottoniennes car elles représentent un tout autre ensemble, que pour l'heure je ne maîtrise pas encore tout à fait, et il n'était pas intellectuellement satisfaisant de présenter deux ensembles sans comprendre ce qui pouvait les unir ou les séparer.

4. On peut citer, à titre d'exemple, le folio 10v° de la *Première Bible de Charles le Chauve*, Paris, BnF, lat. 1, http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=COMP-1&M=imageseule. Si on la compare avec deux images contemporaines ou postérieures de quelques décennies, celle de la *Bible de Moutier-Grandval* et celle de la Bible de *Saint-Paul-hors-les-Murs*, on s'aperçoit qu'elle est relativement stéréotypée. Il est dès lors délicat de tenter de tirer quelque information de ce type d'images. *Bible de Moutier-Grandval*, Londres, British Museum (Add. Ms. 10.546), f° 7v°. *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs*, Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs, f° 18v°.

Nous avons, pour des raisons similaires, éliminé les représentations de Marie et Joseph. Citons pour mémoire l'un des derniers folios du *Psautier d'Utrecht* (89 verso) qui illustre le Cantique de Siméon[5]. Ce texte, également connu par son premier verset *nunc dimittis*, est inséré dans le récit que donne Luc de la présentation au Temple[6]. Le dessinateur a choisi, selon une tradition iconographique promise à une longue descendance, de mettre en avant Marie tendant l'Enfant au vieillard Syméon, l'un et l'autre sur les marches du Temple, tandis que Joseph se tient en retrait, avec son panier dans lequel il a pris soin de placer, selon le récit évangélique[7], des colombes.

Le *Psautier d'Utrecht*[8] évoqué plus haut fournira, avec le *Psautier de Stuttgart*[9], plus de 80 % des images que nous analyserons. La reliure du *Psautier de Charles le Chauve*[10] et la *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs*[11] compléteront l'ensemble. Le premier des deux psautiers cités, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque universitaire d'Utrecht, est issu du *scriptorium* rémois et date très probablement des années 823[12]. Le second, que possède maintenant la Bibliothèque du Land de Bade-Wurtemberg à Stuttgart, a probablement été réalisé à Saint-Germain-des-Prés au tournant des deux premières décennies du IXe siècle[13].

Malgré sa faiblesse numérique, le corpus que nous avons réuni nous permettra de préciser les fonctions du couple dans l'iconographie carolingienne. Nous tenterons de les définir en analysant deux couples hors du commun, David et Bethsabée, Charles le Chauve et Richilde, en passant par la représentation des

5. http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-99999&lan=en#page//psalter/FOL_089V.jpg/mode/1up.

6. Lc, 2, 29-32 : « Nunc dimittis servum tuum Domine, Secundum verbum tuum in pace : Quia viderunt occuli mei salutare tuum, Quod parasti ante faciem omnium populorum : Lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae Israel » (Maintenant, Maître, c'est en paix comme tu l'as dit que tu renvoies ton serviteur. Car mes yeux ont vu ton salut que tu as préparé face à tous les peuples : lumière pour la révélation aux païens et gloire d'Israël ton peuple.) Les citations bibliques sont données d'après une *Vulgate* clémentine. Les traductions sont celles de la Bible de Jérusalem, utilisée pour des raisons éditoriales tout en étant conscient que cette dernière présente souvent un écart avec la *Vulgate*.

7. Lc, 2, 24 : « Et ut darent hostiam secundum quod dictum est in lege domini par turturum, aut duos pullos collumbarum. » (Et pour offrir en sacrifice, suivant ce qui est dit dans la loi du Seigneur, un couple de tourterelles ou deux petits pigeons.)

8. Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht. Bibliotheek, ms. 32.

9. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. fol. 23.

10. Paris, BnF, lat. 1152.

11. Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs.

12. Pour la datation des manuscrits, J.-P. Caillet, *L'Art carolingien*, Paris, 2005, p. 179-182. Sur certains points, on nous permettra de renvoyer à D. Alibert, *Les Carolingiens et leurs images. Iconographie et idéologie*, Thèse dactylographiée, Paris-IV, 1994, p. 313-315.

13. *Ibid.*, p. 296-297.

couples plus ordinaires. Précisons que la nature des documents envisagés fait que ce sont les textes qui accompagnent les images qui permettent de définir les hommes et les femmes représentés comme constituant un couple.

Les amants, le Hittite et le prophète

Il existe trois images d'un couple adultère. Ou, pour être plus précis, une première image et une seconde qui est constituée des deux exemplaires d'une même matrice, puisque la seconde image s'inspire visiblement de la première. Il s'agit d'une enluminure du *Psautier d'Utrecht* qui a été reprise par l'ivoirier qui a orné la reliure du *Psautier de Charles le Chauve*. Néanmoins les écarts entre la réplique et son modèle font sens.

La première est l'illustration du verset 1 du très célèbre psaume 50, passé à la liturgie et la musique sous le titre de *Miserere*, qu'il tire de son deuxième verset. Psaume pénitentiel par excellence, c'est son premier verset, narratif, qui va nous retenir: « Quand le prophète Nathan alla chez lui, après que David fut allé chez Bethsabée[14]. » Il s'agit là d'une allusion à l'épisode narré par le Second livre de Samuel, dans ses chapitres 11 et 12: l'histoire de David et Bethsabée. L'irritation de Yahvé, provoquée par l'adultère puis le meurtre, conduit Nathan à chapitrer David, coupable d'avoir méprisé la parole divine[15].

Dans le *Psautier d'Utrecht*[16], Bethsabée se tient à l'entrée latérale d'un bâtiment qui peut être assimilé, sans forcer le document, à un palais royal. Le rideau qu'elle écarte a probablement une fonction séparatrice entre l'espace public et l'espace privé. David, vêtu en laïque, manteau court retenu par une fibule à l'épaule, ébauche un geste d'étonnement qui établit aussi un lien entre Bethsabée, située derrière lui, et Nathan. Il porte sa couronne. Nathan, à la droite de la scène, semble dans une sombre colère alors qu'il fait un geste pour semondre le roi. Le reste de l'image est constitué par l'illustration de la parabole de l'homme pauvre et de l'homme riche. En léger contrebas du palais se trouve un cadavre, bien évidemment celui d'Urie.

Il est intéressant de comparer les deux versions du même épisode à quarante ans d'écart[17].

14. Ps. 50: « cum venit ad eum Nathan propheta quando intravit ad Bethsabee ».

15. 2 Sam 12, 9. David s'éprend de Bethsabée, femme de l'un de ses généraux, Urie le Hittite, et fait tuer ce dernier. 2 Sam 11.

16. *Psautier d'Utrecht*, Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht. Bibliotheek, ms. 32, f° 29r°. http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-284427&lan=en#page//10/06/19/100619803724793270162039958413564368089.jpg/mode/1up.

17. Nous restons favorable à une datation ancienne du *Psautier d'Utrecht*. Voir sur ce point J.-P. CAILLET, *L'Art carolingien...*, p. 180.

L'image du *Psautier d'Utrecht* a en effet servi de modèle à l'ivoirier qui a sculpté la plaque d'ivoire qui orne le plat inférieur de la reliure du *Psautier de Charles le Chauve*[18]. Plus resserrée, elle est aussi plus nerveuse et probablement plus démonstrative. Au registre inférieur nous retrouvons la parabole de l'homme pauvre et de l'homme riche. Au registre médian, pour séparer les deux parties de la plaque, le cadavre d'Urie, admirablement modelé. Au registre supérieur, Bethsabée, David et Nathan. Plus nettement que dans le prototype, la colère prophétique est rendue visible par le bouillonnement des plis du manteau, le geste de la main droite du prophète et l'expression de son visage. Mais il y a plus intéressant pour notre propos. Dans le second cas, David a perdu sa couronne. Or, la couronne est probablement de tous les insignes royaux celui qui est le plus lié à la relation entre Dieu et le monarque et à l'accomplissement correct, selon le droit (comme l'écrit Isidore de Séville), du ministère royal[19]. Donc un adultère doublé d'un abus de pouvoir peut priver le prince de son ministère.

Le peintre du *Psautier de Stuttgart* a lui aussi illustré le psaume 50[20]. À la différence de son homologue rémois, au lieu de concentrer tout le psaume en une seule image, complexe le plus souvent, il choisit de représenter chacun des versets auxquels il entend donner une illustration par une enluminure autonome. C'est ici le cas et il est frappant de remarquer que les seules figures qui pourraient évoquer l'épisode que nous venons d'analyser sont celles que l'on retrouve sous le verset 8 du psaume qui traite de la conception peccamineuse du psalmiste. L'image n'est pas particulièrement explicite et il n'est pas évident de distinguer David de Bethsabée. Si le personnage drapé du manteau orange pourrait être la mère de Salomon, celui dans le manteau pourpre pourrait être David, David psalmiste et pénitent s'interrogeant sur sa faute tandis que Nathan, pieds nus comme il sied à un prophète, se dirige vers le temple. Mais les chaussures ouvragées des deux personnages rendent difficile la séparation de sexes, à moins d'oser une hypothèse particulièrement hasardeuse et de chercher la solution du problème dans l'enluminure suivante[21]. Cette dernière illustre le psaume 51, dont

18. *Psautier de Charles le Chauve*, Paris, BnF, ms. lat. 1152, plat inférieur de la reliure. http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08003586&E=1&I=120641&M=imageseule. Pour la datation : *Trésors carolingiens*, Paris, 2007, n° 15, p. 108-112.

19. Isidore de Séville, *Etymologiae*, éd. W. M. Lindsay, Oxford, 1911, p. 25 : « ut reges a recte agendo ».

20. *Psautier de Stuttgart*, f° 63v°, http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&tx_dlf%5Bpointer%5D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=130.

21. *Ibid.*, f° 64v°, http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&tx_dlf%5Bpointer%5D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=132.

le verset 2 rappelle la dénonciation de David par Doëg l'Édomite[22]. Le psaume porte d'ailleurs, dans les éditions modernes de la *Vulgate*, le titre « Contre le faux accusateur très puissant[23] ». Si le prince, assis sur un trône en X, écoute le calomniateur, derrière eux se déroule une scène qui n'a aucun rapport avec le texte du psaume 51. Un homme nu et sexué[24] frotte le corps d'une femme. Derrière eux un récipient contient du liquide. Ce pourrait être une synthèse iconographique du verset 2 du psaume 51 et du verset 9 du psaume 50 qui dit « ôte mon péché avec l'hysope, je serai pur ; lave-moi, et je serai plus blanc que neige[25] ». On pourrait alors se demander, mais nous reconnaissons encore le caractère hypothétique de cette proposition, si le repentir du pécheur du folio 63 verso ne se retrouve pas dans la purification corporelle du folio 64 verso.

La signification de l'adultère, telle qu'elle apparaît dans ces documents, ne prendra réellement son sens que dans un dernier temps. Avant d'y parvenir, il faut analyser quelques images de couples légitimes, et notamment quelques représentations carolingiennes du mariage. La documentation viendra, bien entendu, des deux psautiers que nous étudions principalement.

Des couples sans prêtre

Pour des questions de cohérence, nous allons suivre l'ordre des psaumes, en passant de l'un à l'autre manuscrit. La première image qui nous retiendra est celle choisie pour illustrer le verset 10 du psaume 26. Il s'agit du folio 33 verso du *Psautier de Stuttgart*[26]. Le psalmiste qui dit vouloir « habiter la maison de Yahvé[27] » souligne que ce dernier l'accueille alors que : « [son] père et [sa] mère l'abandonnent[28] ». Le couple est ici représenté ; le geste du père, qui regarde la mère, désigne le fils. À l'inverse, la femme détourne les yeux de la scène. Le psalmiste se retourne pour regarder ses parents. Le couple est donc ici réduit à la parentalité, ce qui n'est guère étonnant. L'image proposée dans le *Psautier d'Utrecht*[29] est en revanche plus intéressante, car il s'agit là d'une des

22. Ps. 51, v. 2 : « Cum venit Doeg Idumaeus et nunutiavit Sauli : Venit David in domum Achimelech » (Quand Doëg l'Édomite vint annoncer à Saül : « David est entré dans la maison d'Ahimélek »).

23. « Contra calumniatorem praepotentem ».

24. Les parties génitales ont été grattées ici comme ailleurs dans le manuscrit.

25. Ps. 50, v. 9 : « Asperges me hyssopo, et mundabor ; lavabis me, et super nivem dealbabor ».

26. http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&tx_dlf%5Bpointer%5D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=70.

27. Ps. 26, v. 4 : « Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae ».

28. Ps. 26, v. 10 : « Quoniam pater meus et mater mea derelequerunt me ».

29. *Psautier d'Utrecht*, f° 15r°, http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-99999&lan=en#page//psalter/FOL_015R. jpg/mode/1up.

rares images de vie familiale que nous conservons, à notre connaissance, dans l'iconographie carolingienne. Comme à son habitude, le dessinateur démultiplie les personnages : le psalmiste est accueilli au centre de l'image par le Christ au seuil de la « maison de Yahvé », mais il est aussi représenté enfant auprès de son père et de sa mère. Devant une maison à l'ombre d'un arbre, un couple se tient par la main et l'enfant se saisit de la main droite de sa mère. Si l'enfant regarde ses parents, ces derniers tournent les yeux vers la scène centrale.

L'image du folio 41 verso du *Psautier de Stuttgart*[30] illustre le verset 12 du psaume 33 : « Fils, venez m'écouter ! Je vous enseignerai la crainte du SEIGNEUR[31]. » Un personnage nimbé est en situation d'enseignement, assis sur un trône bahut carré. Deux enfants prosternés baisent ses pieds. Derrière eux un homme et une femme. Visiblement, il s'agit une fois encore de leurs parents.

Le psaume 44 offre, bien évidemment, à celui qui traque des représentations de couples un morceau de choix. Il est vrai qu'il est qualifié d'Épithalame royal[32]. Le texte du psaume mériterait d'être l'objet d'une étude afin de dégager les enjeux politiques que l'époque carolingienne pouvait y enclore, mais ce n'est pas l'objet de cette recherche. Voyons tout d'abord l'enluminure que nous propose le *Psautier de Stuttgart*[33]. À gauche, tête nue, une figure emblématique, qui pourrait figurer l'abondance, tient une coupe et une palme. Il faut peut-être voir dans ce personnage une illustration des allusions faites par le verset 17 du psaume 44 aux fils du roi qui succéderont à leurs ancêtres[34]. Ce thème de l'abondance des fils est courant dans la littérature parénétique : que l'on veuille bien se souvenir du Pseudo-Cyprien[35] ou de la lettre d'Alcuin de 793 adressée, entre autres, à Æthelbred et qui évoque « l'abondance de la terre, la prospérité des fils[36] ». Au centre de la composition, le couple. Le roi[37] enlace la reine[38]. L'un et l'autre sont couronnés, l'un et l'autre de pourpre vêtus. Le prince tient

30. http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&tx_dlf%5Bpointer%5D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=86.

31. Ps. 33, v. 12 : « Venite, filii, audite me ; timorem Domini docebo vos. »

32. Ps. 44 : « Carmen nuptiale regis Messiae. »

33. *Psautier de Stuttgart*, f° 57v°, http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&tx_dlf%5Bpointer%5D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=118.

34. Ps. 44, v. 17 : « Pro patribus tuis nati sunt tibi filii ; Constitues eos principes super omnem *terram* » (Tes fils remplaceront tes pères, tu en feras des princes sur toute la terre).

35. PSEUDO-CYPRIEN, *De XII abusivis saeculi* (éd. S. HELLMANN, Leipzig, 1909, p. 52-53). Le texte est trop long pour être intégralement cité.

36. ALCUIN, *Epistolae*, *ep.* 18 (éd. E. DÜMMLER, Berlin, 1896, p. 51) : « Legimus quoque, quod regis bonitas totius est [...] terrae habundantia, filiorum benedictio ».

37. Ps. 44, v. 12 : « Et concupiscet rex decorem tuum » (que le roi s'éprenne de ta beauté).

38. Ps. 44, v. 10 : « Filiae regum in honore tuo. Astitit regina a dextris tuis » (Des filles de rois sont là... debout, à ta droite, la dame...).

de surcroît un sceptre. L'ange qui ferme la composition tient aussi un sceptre proche typologiquement de celui du monarque. Une autre image fait face à celle que nous avons examinée et complète l'illustration du psaume 44[39]. On y voit la reine précédée d'un garde. Suivie d'une des « *regi virgines*[40] », elle s'avance vers le palais royal. Venons-en maintenant à la lecture qu'a faite du même psaume l'artiste qui a réalisé le *Psautier d'Utrecht*[41].

L'analyse portera sur la scène principale, celle qui se déroule devant le palais royal. Cette fois, le prince n'est plus muni du sceptre mais d'une épée, comme le lui enjoint le verset 4[42]. Un trône est au centre du palais entre les deux ailes. Devant celle de gauche se trouve la reine, vêtue d'une somptueuse robe qui fait penser à celle de la femme d'Harold dans le récit qu'Ermold le Noir donne du baptême des Danois[43]. Si nous comparons les deux images, il y a une disparition, l'ange, et un ajout : la corne que tient la main de Dieu[44]. Un jet d'huile en coule et vient oindre le front du roi couronné. Nous reviendrons plus loin sur la signification de ce geste. Soulignons l'absence de tout membre du clergé, alors que le texte du psaume aurait pu requérir leur présence.

Le folio 73 verso du *Psautier d'Utrecht* offre une illustration tout à fait remarquable du psaume 127 qui énonce les bienfaits promis à ceux qui craignent le Seigneur[45]. Se fondant sur les versets 2 et 3 – « Ta femme est une vigne généreuse au fond de ta maison, tes fils, des plants d'olivier autour de la table[46] » –, l'illustrateur a dessiné une scène saisissante du bonheur conjugal carolingien. Un couple royal, alors que rien dans le texte[47] ne l'appelait, est

39. *Psautier de Stuttgart*, f° 58r°, http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&tx_dlf%5Bpointer%5D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=119.

40. Ps. 44, v. 15 : « Adducentur regi virgines post eam » (les demoiselles... sont introduites auprès du roi).

41. *Psautier d'Utrecht*, Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht. Bibliotheek, ms.32, f° 26r°. http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-284427&lan=en#page//16/70/40/16704075824230238497620854257392l469544.jpg/mode/1up.

42. Ps. 44, v. 4 : « Accingere gladio tu super femur tuum » (ceins ton épée au côté).

43. Ermold le Noir, *In honorem Hludovici*, v. 2266-2269 (éd. et trad. E. Faral, *Poème en l'honneur de Louis le Pieux*, Paris, 1932, p. 172-175) : « Munera praeterea matronae regia Judith/Congrua namque dedit gratificum decus./Scilicet ex auro tunicam gemmisque rigentem/Conficit ast qualem arte Minerva sua » (De la reine Judith l'épouse du prince reçoit les présents magnifiques qui conviennent à son rang : elle revêt une tunique chargée d'or et de pierres précieuses, comme Minerve en eût pu tisser une).

44. Ps. 44, v. 8 : « Propterea unxit te Deus » (Aussi Dieu t'a oint...).

45. http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-99999&lan=en#page//psalter/FOL_073V.jpg/mode/1up.

46. Ps. 127, v. 2-3 : « Uxor tua sicut vitis abundans, in lateribus domus tuae./Filii tui, sicut novellae olivarum in circuitu mensae tuae ».

47. Qui n'est pas de David.

entouré de ses fils. Cette image peut nous conduire vers notre troisième partie, où il sera question du couple royal et de sa descendance.

Des enfants pas comme les autres

Si nous regardons le frontispice de la *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs*[48], réalisée alors que Charles le Chauve peut raisonnablement nourrir des ambitions impériales[49], nous y voyons une femme, située à la gauche du monarque et qui fait deux gestes particulièrement signifiants.

Avant de les détailler, il convient d'identifier les protagonistes. Le travail est grandement facilité par le globe, tenu par le prince dans sa main gauche, qui porte l'inscription «*Christe, conserve Karolum et Richildim*». Nous sommes donc en présence de Charles le Chauve et de sa seconde épouse Richilde[50]. L'enceinte qui entoure le monarque le sacralise en le séparant de son entourage. Sacralisation qui rappelle sa fonction de roi médiateur[51], mais aussi sa mission de roi eschatologique[52]. La main droite de Richilde est au contact de cet édifice tandis que sa gauche vient toucher son ventre. Or, ce dernier est nettement celui d'une femme qui attend un enfant. Le doute, s'il en subsistait un, est levé dès lors que l'on lit le poème situé sous l'image, qui évoque la *proles*[53], la lignée, les enfants qui seront mis au monde, *rite*, selon le rite, par la reine[54].

En décrivant Charles le Chauve trônant, nous avons rappelé sa mission eschatologique. Or, cette dernière est liée à la possibilité, offerte au prince par le sacre royal, d'engendrer des rois qui constitueront une nouvelle dynastie de

48. *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs*. Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs, f° 1r°.

49. Voir sur ce point D. ALIBERT, *Les Carolingiens et leurs images*..., p. 238-239.

50. C'est Percy Ernst Schramm qui a proposé cette lecture. Il avait déchiffré *Richardim* pour le prénom féminin mais admettait fort bien la lecture *Richildim*. C'est cette dernière que proposait Ernst Hartwig Kantorowicz. P. E. SCHRAMM, « Umstrittene Kaiserbilder aus dem 9-12 Jahrhundert », *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 74 (1928), p. 479 ; E.-H. KANTOROWICZ, « The Carolingian King in the Bible of San Paolo fuori le mura », *Late Classical and Medieval Studies in Memory of Albert Mathias Friend Jr*, Princeton, 1955, p. 290.

51. D. ALIBERT, *Les Carolingiens et leurs images*..., p. 477-481.

52. Sur cette dernière, une première introduction : D. ALIBERT, « Naissance des idéologies médiévales dans les images politiques carolingiennes », dans E. SANTINELLI-FOLTZ, C.-G. SCHWENTZEL éd., *La Puissance royale. Image et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, 2011, p. 85-97.

53. Outre les remarques que nous faisons sur ce terme dans les différents articles cités ci-après, voir E. DEHOUX, « Une simple affaire de famille ? Usage et portée du mot "*proles*" dans la France de l'Ouest (IXe-XIIe s.) », *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, 140 (2012), p. 241-266.

54. *Tituli* de la *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs* : « Nobilis ad levam coniux de more venustat/ Qua insignis proles in regnum rite paretur ». *Tituli* de la *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs*, éd. L. TRAUBE, Berlin, Weidmann, 1896, p. 257.

Juda et régneront jusqu'au retour du roi messie[55]. Cette mission donne tout leur sens à deux documents. Nous avons déjà évoqué l'un d'eux, le folio 26 recto du *Psautier d'Utrecht*[56]. Nous avions incidemment fait remarquer que, pour illustrer le psaume 44, l'artiste qui avait œuvré à Reims s'était distingué de celui qui avait enluminé le *Psautier de Stuttgart* en n'omettant pas la scène de l'onction appelée par le verset 8. En revanche, nous n'avons encore rien dit du folio 51v° du *Psautier d'Utrecht* qui illustre le psaume 88[57]. La proximité des textes, mais aussi une certaine parenté des images, peuvent inciter à un rapprochement qui, s'il peut paraître audacieux, pourrait expliquer le fait que ce sont essentiellement les couples royaux qui sont représentés dans l'iconographie carolingienne.

Quels sont les éléments qui permettent d'établir un lien entre ces deux passages ? Prenons le psaume 44, verset 7 – « Ô Dieu, ton trône est éternel[58] » – et le psaume 88 versets 4-5 et 37 – « j'ai conclu une alliance avec mon élu, j'ai juré à David mon serviteur :/j'établis ta dynastie pour toujours, je t'ai édifié un trône pour tous les siècles[59] » ; « Sa dynastie durera toujours et son trône sera devant moi, comme le soleil[60] ». La similitude entre les deux textes est, nous semble-t-il, assez nette pour tenter un rapprochement entre le psaume sur le mariage et celui sur l'alliance entre Dieu et son élu. Mais il y a plus. Le psaume 44 et le psaume 88 sont les deux seuls dans tout le psautier à utiliser le verbe « oindre ». Dans le psaume 44, au verset 8, comme nous l'avons vu, Dieu dit au roi messie : « Dieu, ton Dieu, t'a oint[61] », tandis que le verset 21 du psaume 88 dit : « j'ai trouvé David mon serviteur, je l'ai sacré avec mon huile sainte[62] ». L'un et l'autre psaume évoquent, comme cela a été signalé, la descendance du prince, la pérennité de sa dynastie.

Si l'on replace ces deux images[63], qui présentent une certaine similitude (avec notamment le décor et l'apparat de la fonction royale), dans le contexte

55. Sur ce point, D. ALIBERT, « *Semen eius in aeternum manebit*. Remarques sur l'engendrement royal à l'époque carolingienne », dans M. ROUCHE éd., *Sexualité et mariage au Moyen Âge, accord ou crise ?*, Paris, 2000, p. 137-147.

56. *Psautier d'Utrecht*, Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht. Bibliotheek, ms. 32, f° 26r°. http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-284427&lan=en#page//16/70/40/16704075824230238497620854257392146954 4.jpg/mode/1up.

57. *Ibid.* f° 51r°. http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-284427&lan=en#page//16/46/54/164654509020680716632913951820563636455.jpg/mode/1up.

58. Ps. 44, v. 7 : « sedes tua, Deus, in saeculum saeculi ».

59. Ps. 88, v. 4-5 : « Disposui testamentum electis meis ; juravi David, servo meo/usque in aeternum praeparabo semen tuum./Et aedificabo in generationem et generationem sedem tuam ».

60. Ps. 88, v. 37 : « semen eius in aeternum manebit et thronus eius sicut sol in conspectu meo ».

61. Ps. 44, v. 8 : « unxit te Deus, Deus tuus ».

62. Ps. 88, v. 21 : « Inveni David, servum meum oleo sancto meo unxi eum ».

63. *Psautier d'Utrecht*, Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht. Bibliotheek, ms. 32, f° 26r° (http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-284427&lan=en

idéologique carolingien, si on les rapproche du message de la *Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs*, dont on a pu montrer une certaine parenté avec des manuscrits rémois, l'ensemble pourrait offrir une certaine cohérence. Le couple royal carolingien, héritier de la promesse faite à David dans le psaume 88, marié afin que lui viennent des fils qui seront des princes par toute la terre, comme le promet le psaume 44, peut engendrer cette *proles*, cette descendance qui devra conserver le sceptre jusqu'à ce que vienne celui à qui il appartient, le Christ des fins dernières. Il est un autre indice qui permettrait d'aller dans cette direction. Si à Reims, David, nu, est oint par des anges[64], à Saint-Germain-des-Prés, où il est tout aussi nu, c'est un prophète qui procède à l'onction[65]. Dans le premier cas ce sont des anges qui tiennent les vêtements du roi, tandis que dans le second c'est une femme. Or la robe qu'elle porte est bleu pâle, tandis que le vêtement royal est d'un bleu plus saturé. De là à penser qu'il s'agit de la reine, il n'y a qu'un pas que l'absence de couronne empêche de franchir, mais l'hypothèse, tentante, doit être émise.

Une fois encore, le système idéologique carolingien nous montre sa complexité. Car les couples que nous avons étudiés représentent-ils ce couple royal que forment tous les couples de baptisés, puisque, comme l'écrit l'apôtre Pierre, tous les baptisés constituent un peuple de rois, un sacerdoce royal[66] ? Ou au contraire, faut-il voir dans ces images le rappel de la mission eschatologique propre, depuis l'invention du sacre, à la dynastie carolingienne[67] ? La puissance et l'efficacité de ce système se résument à cette seule question.

Mais il y a plus. Si le lien que l'on a tenté d'établir entre mariage et sacre royal est plausible[68], cela expliquerait pourquoi les moralistes carolingiens combattent avec tant d'insistance l'adultère, au point de rappeler que David lui-même céda à la tentation. À moins qu'il ne s'agisse pour eux de souligner que le prince pécheur n'est qu'un pénitent comme tant d'autres, ce qui expliquerait

#page//16/70/40/167040758242302384976208542573921469544.jpg/mode/1up) et f° 51v° (http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-284427&lan=en#page//16/46/54/164654509020680716632913951820563636455.jpg/mode/1up).

64. *Ibid.*, f° 51v°.

65. *Psautier de Stuttgart*, f° 104r°, http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/?id=4870&tx_dlf%5Bid%5D=1517&x_dlf%5Bpointer%D=0&tx_dlf%5Bpage%5D=213.

66. *Première Épître de Pierre*, 2, 9 : « vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta » (vous, vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte).

67. D. Alibert, « Procéder au sacre royal à l'époque carolingienne », dans J. Hoareau-Dodinau, G. Métairie et P. Texier éd., *Procéder. Pas d'action, pas de droit ou pas de droit, pas d'action ?*, Limoges, 2006, p. 85-95.

68. D. Alibert, « Sacre royal et onction royale à l'époque carolingienne », dans J. Hoareau-Dodinau et P. Texier éd., *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 28-32.

selon nous, mais ce point mériterait d'amples développements, la présence de la remontrance de Nathan sur la reliure du *Psautier de Charles le Chauve*.

Ces questions prouvent en tout cas que ceux qui ont conçu ce système savaient transformer le mariage en une alliance éternelle. Ils n'ont pas fini de susciter les travaux des historiens.

Dominique Alibert – Faculté des Lettres, Institut Catholique de Paris, 21 rue d'Assas, 75270 Paris Cedex 06

Un homme, une femme et des enfants :
autour du couple dans quelques images du haut Moyen Âge

À partir d'un corpus iconographique relativement réduit présentant des couples extraordinaires, David et Bethsabée, Charles le Chauve et Richilde, mais aussi des époux ordinaires, l'étude s'attache à définir la place que l'iconographie carolingienne entend attribuer au couple. Si la fonction parentale et la condamnation de l'adultère sont mises en avant, ce n'est pas exclusivement pour des questions morales mais aussi parce que la dynastie carolingienne a la mission de conduire le peuple franc, nouveau peuple élu, vers ses destinées finales.

royauté – eschatologie – sacre royal – IXe siècle – famille

Man, Woman and Children :
the Couple in a Few Images of the Early Middle Ages

From a relatively reduced iconographic corpus presenting extraordinary couples, David and Bethsabee, Charles the Bald and Richilde, but also ordinary spouses, this study attempts to define the place which the Carolingian iconography intends to attribute to the couple. If the parental function and the condemnation of the adultery are put forwards, it's not exclusively for moral questions, but also because the Carolingian dynasty has the mission to lead the Franks, new elected people, towards its final destiny.

kingship – eschatology – royal coronation – ninth century – family

Médiévales 65, automne 2013, p. 77-92

Emmanuelle SANTINELLI-FOLTZ

LE COUPLE DANS LES STRATÉGIES COMPÉTITIVES DE LA FRANCIE OCCIDENTALE DU XIe SIÈCLE

Après avoir envisagé la compétition qui se jouait autour du lien matrimonial dans la Francie occidentale du XIe siècle[1], ce numéro de *Médiévales* me donne l'occasion de poursuivre l'étude en envisageant la place du couple dans les stratégies compétitives. Le mariage n'est, en effet, souvent qu'une étape – certes importante – de la compétition qui oppose les élites et se poursuit ensuite : les liens matrimoniaux créés peuvent même, parfois, la favoriser. Or, le mariage modifie quelque peu la place et le rôle des individus : si les époux continuent d'appartenir à leur famille respective, ils forment aussi une nouvelle unité de vie, avec ses intérêts et ses ambitions propres. Il s'agit donc ici d'analyser la manière dont le couple se positionne dans ces enjeux : à une époque marquée par l'association plus étroite des épouses à l'exercice du pouvoir de leur mari[2], l'intervention du couple dans les rivalités pour le pouvoir et les richesses se fait-elle de manière solidaire ? Comment les deux membres du couple interviennent-ils dans ce cadre ? Liés à deux familles qui peuvent être en compétition, comment

1. E. SANTINELLI, « Mariage, compétition et genre dans la Francie occidentale du XIe siècle », dans S. JOYE éd., *Compétition et genre*, Turnhout, 2013 (à paraître). La Francie occidentale du XIe siècle correspond en effet à un moment où, d'une part, l'Église cherche à encadrer plus étroitement le mariage, ce qui la conduit à s'intéresser davantage aux conjoints et, d'autre part, les femmes, participant plus étroitement à l'exercice du pouvoir royal et aristocratique, apparaissent plus fréquemment aux côtés des hommes dans la documentation.

2. Voir notamment R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 356-366 ; EAD., « L'épouse du comte du IXe au XIe siècle : transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir », 1999, rééd. dans EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 21-29 ; T. EVERGATES éd., *Aristocratic Women in Medieval France*, Philadelphie, 1999.

se positionnent-ils alors dans ce cas? Cela revient donc à s'interroger sur les relations au sein du couple, mais aussi entre celui-ci et les groupes familiaux auxquels il est lié. Les informations sont cependant déformées par le prisme du regard et des intentions des auteurs, religieux pour la plupart donc avec une vision – voire pour certains une expérience – particulière du couple et de la vie en couple : analyser leurs discours et leurs silences revient donc aussi à s'interroger sur la représentation qu'ils s'en font.

Dans cette étude, j'envisagerai successivement trois cas de figure : d'abord celui où le couple apparaît solidaire ; ensuite celui où les conjoints, tout en étant liés, se trouvent investis différemment dans la compétition ; enfin, celui où ils sont en compétition l'un contre l'autre.

Le couple solidaire dans la compétition : ensemble, mais en respectant la hiérarchie entre les sexes ?

Si la documentation pointe d'abord l'objectif sur les hommes, elle présente régulièrement le couple agissant conjointement : le mariage qui octroie à la femme une nouvelle place aux côtés de son époux la conduit à participer avec lui aux compétitions dans lesquelles celui-ci s'inscrit, ce qui n'exclut pas qu'elle contribue à leurs choix. Dans ce contexte, le rôle de l'un et de l'autre peut être plus ou moins actif. Les quelques exemples suivants en témoignent.

Ensemble pour définir les stratégies familiales

La documentation montre parfois des époux choisissant ensemble pour leur enfant, parmi les prétendant-e-s possibles, celui ou celle qui leur semble être le meilleur parti, ce qui relève des stratégies familiales, compétitives par définition. Ainsi en est-il des parents de Godelieve lorsqu'ils décident vers 1067 de marier leur fille, si l'on suit la *Vie* de la sainte, rédigée vers 1084 par Drogon, moine de Saint-Winock de Bergues, contemporain des faits[3] :

> Parmi ceux qui demandaient la main de cette vierge si exceptionnelle, il y en avait un du nom de Bertholf [...] dont la dot plus que celle des autres prétendants plut aux deux (*utri*) parents [de Godelieve] : la jeune fille lui fut promise en mariage légitime[4].

3. M. Coens, « La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues », *Analecta Bollandiana*, 44 (1926), p. 102-137 (p. 112 et 114) ; B. L. Venarde, « Drogo of Sint-Winoksbergen, Life of St Godelieve », dans T. Head éd., *Medieval hagiography. An Anthology*, New York, 2001, p. 359-373 (p. 359).

4. *Vita sanctae Godeliph* (BHL 3592), c. 2 (éd. M. Coens, « La vie ancienne de sainte Godelive... », p. 125-137 [p. 127-128] ; trad. angl. B. L. Venarde, « Drogo... », p. 363-373 [p. 364]).

L'auteur, qui s'intéresse d'abord à Godelieve – mise en avant par les nombreux prétendants qui souhaitent obtenir sa main –, n'en attribue pas moins le choix de l'élu aux deux parents (*utri parentes*) de la sainte qui se prononcent en faveur de celui qui leur paraît pouvoir mieux contribuer à leurs ambitions, alors que la plupart des sources n'évoquent que le rôle du père (ce qui n'exclut pas une participation de la mère, même si c'est alors en retrait). Le rôle du mariage dans les stratégies familiales et celui de la parenté maternelle dans le système d'alliance laissent néanmoins supposer que l'association de la mère devait être fréquente, ce que la vie de Godelieve précise explicitement.

Ensemble pour asseoir le pouvoir en fondant des monastères

La documentation montre aussi régulièrement les couples fondant solidairement des communautés monastiques, dont la recherche récente a montré qu'elles constituaient autant des points d'appui politiques destinés à légitimer l'autorité des fondateurs et à ancrer territorialement leur pouvoir que des lieux spirituels, ce qui les intègre dans des stratégies compétitives. Ainsi en est-il de la fondation, en 1047, de l'abbaye féminine de Saintes par le comte d'Anjou, Geoffroi Martel, et son épouse Agnès. Si la charte, reproduite dans le cartulaire de l'abbaye, met en avant Geoffroi Martel, principal détenteur de l'autorité, en utilisant la formulation classique : « Moi, Geoffroi, comte, et mon épouse Agnès[5] », elle met ensuite tous les verbes au pluriel (*deliberavimus*, *confirmamus*, *ajunximus*, etc.) – sauf lorsqu'il s'agit de donations personnelles de l'un ou de l'autre – et place le *signum* d'Agnès à la suite de celui de Geoffroi. En outre, tous les privilèges épiscopaux et pontificaux postérieurs font de la fondation celle du comte d'Anjou Geoffroi et de son épouse, la comtesse Agnès[6], indissociablement liés. La fondation est manifestement perçue comme celle du couple. Il faut dire que les deux époux se trouvent associés à la Saintonge par des biais différents : Geoffroi Martel tient la région en fief de Guillaume VII d'Aquitaine, fils d'Agnès, né de son premier mariage avec le duc Guillaume V (1030)[7]. Les deux époux comme la future abbaye ont tout intérêt à placer la fondation sous ce double patronage : l'abbaye se trouve ainsi étroitement liée à l'un comme à l'autre des époux ; quant au couple princier, il entend bénéficier en retour d'un soutien de la communauté, sans compter le prestige procuré par un tel acte. La fondation témoigne donc, sur ce plan, de l'association des deux époux, solidaires dans le climat compétitif ambiant qui oppose les élites princières, non seulement

5. *Cartularium Sancte Marie Sanctonensis*, n° 1 (T. Grasilier éd., *Cartulaires inédits de Saintonge*, t. II, *Cartulaire de l'abbaye royale de Notre-Dame de Saintes*, Niort, 1871, p. 1-5).

6. *Ibid.*, n° 2-5 (1047-1095), p. 6-11.

7. L. Halphen, *Le Comté d'Anjou au xie siècle*, Paris, 1906, p. 56-61 ; O. Guillot, *Le Comte d'Anjou et son entourage au xie siècle*, t. 1, Paris, 1972, p. 39 et 52-53.

entre elles, mais aussi à l'aristocratie d'un rang moindre, prête à contester leurs prétentions.

S'il est difficile ici de savoir exactement comment la décision a été prise et quel a été le degré d'implication de chacun des époux, il arrive que les sources soient plus précises, à l'image de la *Chronique de Maillezais*, rédigée par un moine de l'abbaye entre 1067 et 1072-1073. Celle-ci montre le couple fondateur discuter ensemble, le duc Guillaume IV interroger sa femme Emma sur les conseils qu'elle pourrait lui donner, et celle-ci, « devenue sa propre chair », lui suggérer ce qu'elle pense devoir être fait (s'il le commande), ce qui lui convient pleinement : à elle la restauration du monastère de Maillezais et le soin des âmes ; à lui les tâches de la guerre et la construction d'un fort[8]. L'auteur, qui replace comme souvent le récit de la fondation dans un contexte miraculeux (dont a été témoin Emma qui en a informé son mari), doit cependant, pour paraître plausible, l'inscrire dans des cadres réels : ici, celui de la décision d'un couple, envisagé comme union charnelle (ce que souligne la référence à l'Évangile de saint Matthieu, 19, 5), mais aussi comme association, dans laquelle la femme apparaît comme un partenaire à part entière. Cette association n'exclut, cependant, ni le partage des tâches (la défense militaire à Guillaume/le salut des âmes à Emma), ni la hiérarchie à respecter au sein du couple (Emma conseille/son mari commande), ce qui est conforme à la conception que l'on avait alors des relations entre les sexes[9].

Ensemble pour éliminer les couples rivaux

Si le rôle des fondations monastiques dans les stratégies compétitives est le plus souvent implicite, notamment lorsqu'elles sont effectuées par des couples, la documentation met parfois explicitement en lumière l'association des époux dans le cadre de véritables luttes de pouvoir. Ainsi, Adémar de Chabannes précise, dans sa *Chronique* (composée entre 1024-1025 et 1029), que, dans la compétition qui oppose les comtes d'Anjou et du Maine :

> Foulques, comte d'Anjou, incapable de l'emporter ouvertement sur Herbert, comte du Mans, fils d'Hugues, l'attira par ruse (*dolo*) avec lui [...]. Le même jour, l'épouse de Foulques tenta de s'emparer par ruse (*dolo*) de la femme d'Herbert, avant que la nouvelle de la trahison dont Herbert avait été victime ne lui fût parvenue[10].

8. *Qualiter fuit constructum Malleacense et corpus sancti Rigomeri translatum*, I [A] (éd. et trad. G. Pon, Y. Chauvin, *La Fondation de l'abbaye de Maillezais. Récit du moine Pierre*, La Roche-sur-Yon, 2001, p. 102-103). Pour la datation, p. 16-17.

9. Entre autres, R. Le Jan, « L'épouse du comte... ».

10. Adémar de Chabannes, *Chronicon*, III, 64 (éd. P. Bourgain, Turnhout, 1999, p. 184 ; trad. Y. Chauvin et G. Pon, *Chronique*, Turnhout, 2003, p. 284).

Même si l'auteur, hostile à Foulques, présente les choses à sa manière [11], il établit, pour ces événements de 1025 dont il est contemporain, un parallèle entre le comte d'Anjou et son épouse, associés pour s'emparer du couple comtal du Maine et usant de méthodes similaires (la ruse). En précisant que Foulques et son épouse cherchent à s'emparer de la femme d'Herbert, après avoir capturé celui-ci, il peut laisser supposer que celle-ci est susceptible de poursuivre seule la compétition avec l'Anjou, ou du moins de constituer un obstacle aux ambitions du comte d'Anjou [12]. D'autres sources confirment en effet, pour le XIe siècle, que l'épouse se substitue à son mari lorsque celui-ci n'est plus en mesure d'exercer l'autorité [13]. Si l'auteur met en avant l'action conjointe du couple comtal, il ne place cependant pas les comtes et comtesses sur le même plan. D'une part, les comtesses ne sont pas nommées, ce qui revient à les considérer comme les exécutantes de projets décidés par leur mari, donc comme des collaboratrices plutôt que comme de véritables associées. D'autre part, Adémar présente la compétition comme étant d'abord une rivalité opposant les deux comtes : l'épouse de Foulques Nerra (Hildegarde) n'intervient que dans un second temps (une fois Herbert maîtrisé par Foulques) ; l'épouse d'Herbert (nommée Hildegarde aussi) n'entre en jeu que lorsque son mari n'est plus en mesure de participer à la compétition et qu'elle se substitue alors à lui. Si les liens matrimoniaux conduisent les épouses à participer activement aux enjeux compétitifs aux côtés de leurs époux, les sources n'en font souvent que des auxiliaires, conformément à la hiérarchie qui existe entre les sexes au sein du couple. Reste à savoir si cela correspond à la réalité ou si cela ne relève que du discours des auteurs, tous des hommes issus du même milieu.

Ensemble face aux risques de la compétition

L'extrait précédent suggère en outre que l'épouse partage avec son mari les risques de la compétition : d'autres sources le mettent explicitement en lumière, ce qui tend à pencher en faveur d'une association étroite de l'épouse aux enjeux compétitifs. Selon la *Chronique Sénonaise* (compilation réalisée vraisemblablement au début du XIIe siècle [14]), après la prise du château de Melun

11. B. BACHRACH, *Fulk Nerra, the Neo Roman Consul, 987-1040. A Political Biography of the Angevin Count*, Londres, 1993, p. 173-177.

12. B. BACHRACH a néanmoins montré qu'elle n'était pas en capacité de le faire, *ibid.*, p. 173-174.

13. Entre autres T. EVERGATES éd., *Aristocratic Women*..., et E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Lille, 2003, p. 373-374.

14. R. H. BAUTIER, M. GILLES, *Chronique de Saint-Pierre de Sens, dite de Clarius*, Paris, 1979, p. VII et IX-XI.

par le roi Robert, en 999, « Gautier et sa femme [qui avaient pris parti pour Eudes II contre Robert et lui avaient livré le château] furent pendus au gibet »[15].

La compétition comporte en effet des risques : il y a souvent un vainqueur et un vaincu. Il arrive donc aussi à l'épouse d'être victime des compétitions dans lesquelles son mari, avec ou sans elle, se lance. Davantage associée aux compétitions, l'épouse en partage régulièrement les conséquences en cas de défaite : ici, la pendaison pour l'un comme pour l'autre, pour avoir trahi Robert et être passés – par des actes réalisés de concert (ils ont pris parti ensemble, puis livré le château) – au parti rival. Si le couple peut subir le même sort, l'épouse peut être victime de sanctions qui lui sont propres, même si celles-ci visent d'abord à atteindre le mari. La *Chronique de Maillezais* évoque ainsi, vers 1070, la compétition qui, à l'extrême fin du xe siècle (v. 997), oppose Guillaume V, duc d'Aquitaine, et Boson, comte de la Marche : Boson attaque d'abord un château du duc qui riposte. Boson s'enfuit alors et Guillaume V attaque à son tour un château de Boson qui est pris d'assaut :

> On y découvrit l'épouse de Boson, que le duc remit à la garde de ses fidèles. Il s'opposa sévèrement à la débauche des jeunes qui formaient la garde princière et voulaient, pour faire affront au mari, qu'on la livrât à leurs outrages (I, H, p. 121).

Même si l'auteur commet des confusions[16] et qu'il cherche surtout à montrer la grandeur de Guillaume V, il n'en présente pas moins, dans un contexte de compétition qui oppose d'abord les hommes, le viol de l'épouse comme une stratégie de guerre et de gouvernement : peu mentionné dans les sources, ce qui ne signifie pas qu'il ait été rare, le viol apparaît comme une menace destinée à freiner la participation du mari aux compétitions. Il n'empêche que, même si l'objectif est de punir les ambitions excessives du mari, c'est sa femme qui le subit, parce que femme et épouse[17].

Si le couple apparaît régulièrement de manière solidaire dans les enjeux compétitifs – sans pour autant forcément y prendre part de la même façon –, il lui arrive aussi d'y intervenir de manière très différente.

15. *Chronicon Sancti Petri Vivi* (éd. et trad. R. H. Bautier et M. Gilles, *Chronique de Saint-Pierre de Sens...*, p. 105).

16. Voir G. Pon, Y. Chauvin, *La Fondation...*, p. 21-22 : il s'agit en fait d'Aldebert de la Marche (et non de Boson).

17. R. Branche, F. Virgili dir., *Viols en temps de guerre*, Paris, 2011, notamment p. 10-11, même si les analyses concernent d'abord l'époque contemporaine.

Époux et épouse investis différemment dans la compétition : réalité ou discours ?

Les sources mettent en lumière certaines compétitions dans lesquelles époux et épouse, mentionnés l'un et l'autre, jouent un rôle différent, ce qui ne signifie pas qu'ils ne sont pas impliqués dans le même processus ni qu'ils n'agissent pas dans le même intérêt. Deux cas de figure ont été observés.

L'épouse, instrument revendicatif dans les compétitions engagées par son mari

La documentation montre que, dans certains cas, l'épouse apparaît comme un instrument utilisé par son mari dans la compétition, sans que l'on perçoive toujours le rôle précis qu'elle y joue. Ainsi, selon Raoul Glaber, qui écrit ses *Histoires* dans les années 1030-1040 :

> Leur prince [aux Bretons] était autrefois un certain Conan qui épousa la sœur de Foulques, comte des Angevins, et devint encore plus odieux que les autres princes de cette nation. S'étant fait couronner à la manière d'un roi, il infligea aux pauvres gens de cette région perdue les tourments divers d'une tyrannie stupide [il est ensuite en conflit avec Foulques Nerra, ce qui se solde par sa défaite à Conquereuil (1016) et sa mort][18].

L'auteur semble établir un lien entre le mariage (vers 970) de Conan I (duc des Bretons, v. 970-992) avec la sœur de Foulques Nerra (comte d'Anjou, 987-1040), non nommée (Ermengarde)[19], et le fait qu'il devient plus odieux que les autres princes bretons : comme si le fait d'avoir épousé cette femme permettait à Conan de se considérer comme supérieur aux autres, jusqu'à leur imposer son autorité et même rivaliser avec son beau-frère. Si l'auteur propose de voir dans le mariage avec Ermengarde une explication des velléités de Conan, il ne précise pas si Ermengarde a poussé son mari dans ce sens ou si celui-ci s'est seulement servi du surcroît de prestige qu'elle lui a apporté. Dans le même ordre d'idées, les sources évoquent parfois – même si ces cas sont minoritaires – des maris qui entrent en compétition, militairement ou judiciairement, de manière réelle ou feinte, avec des groupes familiaux ou des communautés religieuses liés à leur épouse, au nom des « droits », prétendus ou réels, de celle-ci. S'agit-il cependant de décisions et d'actions du seul mari qui utilise tous les leviers à sa disposition sans y associer sa femme, ou du discours filtré des sources qui n'éclaire que le mari, alors que les décisions et actes sont ceux d'un couple ?

18. RAOUL GLABER, *Historiae*, l. II, III, 4 (éd. et trad. M. ARNOUX, *Histoires*, Turnhout, 1996, p. 98-99).
19. Voir B. BACHRACH, *Fulk Nerra...*, p. 11, 14-15 et 37-46.

En effet, si la documentation réduit généralement les épouses, présentées comme « instrument revendicatif », à un rôle passif, elle mentionne aussi parfois l'influence directe de l'épouse, ce qui invite à nuancer leur passivité apparente. Si l'on en croit Dudon de Saint-Quentin, clerc vermandois (v. 960-965-av. 1043) proche des ducs de Normandie, l'initiative du conflit qui oppose, entre 961 et 965, le comte de Blois, Thibaud le Tricheur, au comte de Rouen, Richard Ier, reviendrait au premier qui y aurait été poussé par la furie de la belle-mère (*furiis novercalibus*) du second[20], c'est-à-dire Liégearde (à la fois ex-belle-mère de Richard, dont elle avait épousé le père en premières noces, et épouse en deuxièmes noces de Thibaud le Tricheur)[21]. L'auteur, qui écrit à la demande de Richard[22], reporte la responsabilité du conflit sur l'autre camp – ce qui n'est pas très surprenant – et plus particulièrement sur Liégearde, inspiratrice de cette nouvelle épreuve compétitive : la situation se trouve en quelque sorte inversée, le mari se trouvant transformé en instrument de la colère de sa femme. Le parti pris de Liégearde peut s'expliquer par les droits qu'elle a conservés en Normandie de son premier mariage, qui étaient peut-être menacés. En revanche, il est peu probable qu'il s'agisse là des seules raisons du conflit, à lier de manière plus générale à la brutale affirmation de la maison de Blois aux dépens de ses voisins. Il n'en demeure pas moins que Dudon fournit des explications qui doivent être plausibles pour ses contemporains du début du XIe siècle – dont certains ont d'ailleurs été témoins des faits – et qui mettent en avant l'influence de l'épouse dans les décisions de son mari. Néanmoins, si la responsabilité de la décision se trouve ainsi reportée sur celle-ci, ce n'est pas elle que l'auteur montre ensuite décider et agir : la hiérarchie reconnue par tous au sein du couple place la femme, conseillère et soutien, sous l'autorité du mari, décideur et principal acteur. Il n'en reste pas moins que les revendications d'un homme au nom des droits de sa femme cachent probablement des décisions de couple, dont les enjeux dépassent généralement les seules questions de droits, de propriété ou de revenus, pour relever autant du pouvoir que de l'honneur.

20. DUDON DE SAINT-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normaniae ducum* (éd. J. LAIR, *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, 23, [1865], 103, p. 265 ; trad. angl. E. CHRISTIANSEN, *History of the Normans*, Woodbridge, 1998, IV, 75, p. 139). Sur ce conflit, voir entre autres P. BAUDOUIN, *La Première Normandie (x^e^-xie siècles)*, Caen, 2004, p. 166-170 ; F. NEVEUX, *La Normandie des ducs aux rois, x^e^-xiie siècle*, Rennes, 1998, p. 48-51.

21. Sur Liégearde, voir E. SANTINELLI, « Liégearde (v. 983-984), fille, épouse, veuve et mère de princes, dans la Francie occidentale du xe siècle », dans *Femmes d'exception au Moyen Âge*, Actes du colloque de Saint-Guilhem-le-Désert (26 mai 2012), à paraître.

22. Entre 996 et 1015, puis complété après 1015, à la demande des fils de Richard, P. BAUDOUIN, *La Première Normandie*..., p. 63.

L'épouse, arbitre dans les compétitions qui impliquent son mari

Si les sources éclairent d'abord les maris, parce qu'en tant qu'hommes il leur revient de réaliser les gestes publics qui engagent, il arrive néanmoins que la documentation mette en avant le rôle de l'épouse, promue au rang d'arbitre de la compétition opposant son mari à un rival. En effet, si les décisions, notamment pour départager des concurrents, sont le plus souvent présentées comme celles d'un homme, parfois – est-il précisé – prises avec le conseil de son entourage et notamment de son épouse, certaines se trouvent justifiées par les auteurs qui les attribuent à des femmes et montrent les hommes s'y rallier. Ainsi en est-il de la succession du roi Robert Ier, rapportée comme suit par Raoul Glaber dans ses *Histoires*:

> [Hugues le Grand] voyant le royaume sans roi et sachant que l'établissement d'un roi dépendait de sa volonté, fit demander à sa sœur [Emma, épouse de Raoul, fils du duc Richard de Bourgogne] lequel de son frère ou de son mari, Raoul, devait, selon elle, recevoir le trône. Sagement, elle répondit qu'elle préférait embrasser le genou de son mari plutôt que de son frère. Hugues, reconnaissant, donna son assentiment à ce choix et laissa Raoul s'établir sur le trône (l. I, II, 6, p. 50-51).

L'événement remonte à 923 et l'explication de l'élection à la royauté de Raoul est propre à l'auteur. Il n'en montre pas moins, à ses lecteurs du XIe siècle, deux hommes en compétition pour le trône et l'arbitrage, sage, d'une femme qui privilégie son mari (et les siens) aux dépens de son frère (et donc de ses consanguins). Même s'il s'agit pour l'auteur de reporter la responsabilité de ce choix sur une femme (dont le nom n'est même pas précisé), de manière à taire les vraies raisons qui ont fait renoncer Hugues à la royauté[23], l'explication donnée témoigne du rôle de conseil que jouent les femmes au sein du couple et plus largement dans le groupe familial, ainsi que de leur participation active aux décisions relatives aux compétitions dans lesquelles les uns et les autres se trouvent engagés. Elle apparaît aussi comme une invitation faite aux épouses à soutenir et à privilégier leur mari avant leur parenté consanguine: la femme mariée quitte sa famille pour s'établir chez son mari – la résidence virilocale constituant la norme – et, si les liens avec sa famille ne sont pas rompus, elle fait désormais partie d'une unité familiale qui la lie davantage à son mari et à la famille de celui-ci qu'à la sienne. Cela se traduit aussi dans la manière dont l'épouse se positionne s'il y a compétition entre l'une et l'autre, alors que la question de ce positionnement ne se pose pas pour l'époux. La priorité à accorder par l'épouse à son mari, suggérée par Raoul Glaber, n'est nullement étonnante sous la plume d'un moine, à une époque où l'Église s'attache à promouvoir le couple conjugal

23. Y. SASSIER, *Hugues Capet*, Paris, 1987, p. 89-90.

et à limiter la pression des groupes familiaux[24]. Il n'en demeure pas moins qu'il en résulte, du moins dans le discours, des conséquences différentes pour les deux époux : les enjeux compétitifs ne se posent pas de la même manière pour chacun des partenaires du couple.

Malgré l'image reflétée par la documentation de couples solidaires dans les conflits qui les opposent à des compétiteurs, avec une insistance particulière sur le soutien attendu de l'épouse à son mari, il arrive aussi qu'elle évoque des couples qui s'illustrent par leur compétition interne.

Époux et épouse en compétition : compétition conjugale ou familiale ?

Si le lien matrimonial conduit le plus souvent mari et femme à se retrouver côte à côte, il arrive que certaines compétitions les voient s'affronter, sans que l'on perçoive toujours clairement les enjeux qui se cachent derrière ces affrontements. Ces compétitions, aux formes diverses[25], ont des issues plus ou moins dramatiques.

Compétition à mort

La documentation offre quelques exemples de couples où l'un des époux en vient à assassiner l'autre. Si l'on en croit la *Vie de Godelieve*, Bertholf, qui vient d'être fiancé à Godelieve, commença à la haïr avant même de l'avoir ramenée chez lui (c. 2). Si sa mère le pousse ensuite à poursuivre dans cette voie (c. 3), c'est lui – soutenu par des parents et des partisans – qui ordonne de la maltraiter (c. 4-5), ce qui provoque – malgré la compassion des femmes du voisinage et des épouses de ses parents par alliance (*affinitate coniunctae*) – la fuite de Godelieve qui revient chez son père ; et c'est lui qui, après avoir été contraint par le comte et l'évêque de reprendre son épouse (c. 6), sans pour autant mieux la traiter (c. 7-8), finit ensuite par élaborer un plan pour la faire tuer, sans en être accusé, seul moyen pour lui de s'en débarrasser (c. 9-12). La *Vita* et ce qu'elle dit du mariage au XIe siècle ont été analysés par Georges Duby[26] : je ne retiendrai donc que ce que ce texte évoque quant aux rivalités entre époux, qui prennent ici la forme d'une compétition à mort. Si l'auteur de la *Vita* focalise son attention sur eux, opposés de façon manichéenne (la pieuse Godelieve/la brute

24. R. LE JAN, *Famille...*, notamment p. 280 et 315.

25. Sont ici exclues les compétitions qui mettent en lice un ou une rivale, analysées dans E. SANTINELLI, « Mariage, compétition et genre... ».

26. G. DUBY, *Le Chevalier, la femme, le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, 1981, rééd. ID., *Féodalités*, Paris, 1996, p. 1262-1263.

criminelle Bertholf), et s'il soulève la question de l'incompatibilité d'humeur entre des époux qui ne se sont pas choisis – même si Bertholf a défendu sa candidature pour obtenir Godelieve –, il témoigne aussi que ceux-ci se trouvent insérés dans des groupes qui les soutiennent – voire les poussent – plus ou moins activement, groupes formés de parents, amis, fidèles, domestiques, voisins, religieux, etc. Même s'il est difficile de connaître les enjeux véritables de cette histoire, celle-ci se trouve très certainement liée aux rivalités qui opposent le comte de Boulogne (probablement seigneur du père de Godelieve) au comte de Flandre (seigneur de Bertholf), qui cherche à mieux contrôler la Flandre maritime, notamment en poussant ses vassaux à se lier par mariage aux familles locales[27]. Si la compétition prend ici un tour dramatique, ce qui semble assez exceptionnel au vu de la documentation (que la victime soit l'épouse ou – plus rarement – l'époux), le fait qu'elle soit rarement circonscrite au seul couple est confirmé par d'autres « affaires ». Deux dossiers, aux conséquences moins tragiques, ressortent du corpus et montrent en outre que les stratégies peuvent être différemment déployées par le mari et la femme.

Les démêlés de Guillaume IV et Emma

Le premier de ces conflits internes au couple met en rivalité Guillaume IV d'Aquitaine et Emma, dont les démêlés conjugaux (entre 977 et 996) – confirmés par les actes diplomatiques – sont rapportés un siècle plus tard par la chronique de Maillezais (dans la mesure où ils ont des répercussions sur les débuts du monastère). Élisabeth Carpentier a déjà fait le point sur l'histoire de ce « couple tumultueux[28] » : je ne retiendrai donc ici que ce qui concerne les rapports du couple à la compétition, en partant du récit du moine Pierre, reflet des conceptions de la seconde moitié du XIe siècle. C'est une rumeur d'adultère du duc avec la femme du vicomte de Thouars qui serait « l'aliment de la haine [qui s'insinua] dans le cœur des deux époux » : c'est du moins l'excuse que l'auteur avance, compréhensible pour ses contemporains, ce qui témoigne des difficultés de la vie conjugale au quotidien, à une époque où le mariage – qui relève des stratégies familiales – n'aboutit pas forcément à une union heureuse, ou du moins suffisante sur tous les plans.

> Dès l'instant où la comtesse eut appris la honte de ce scandale, aussitôt elle commença à se montrer désagréable pour son mari et à lui reprocher journellement

27. M. Coens, « La vie ancienne... », p. 119-122 ; G. Duby, *Le Chevalier, la femme...*, p. 1260-1261.

28. É. Carpentier, « Un couple tumultueux en Poitou à la fin du Xe siècle : Guillaume de Poitiers et Emma de Blois », dans M. Rouche éd., *Mariage et sexualité au Moyen Âge, accord ou crise ?*, Paris, 2000, p. 203-215.

> le mépris qu'il lui avait témoigné. Celui-ci, impatient de se disculper, multipliait les discours mais quand il se fut rendu compte qu'il ne pouvait, par ses seules paroles, apaiser la futilité féminine, il décida de s'opposer aux plaintes de son épouse en faisant la sourde oreille. Peu de jours après [...], elle se heurte à celle qui, croyait-elle, avait entraîné son mari dans le stupre. Donc se jetant sur elle [...] elle excite ses compagnons à abuser d'elle tout au long de la nuit [...]. Puis Emma, considérant les conséquences, je veux dire la colère implacable de son mari [...], gagna de nuit avec une petite suite le château de Chinon qui alors lui appartenait (I, B, p. 102-105).

La disproportion de la vengeance d'Emma à l'égard des deux incriminés (elle se montre désagréable vis-à-vis de son mari et lui reproche son mépris/elle fait violer la vicomtesse, acte dont on a vu qu'il vise d'abord le mari), sa fuite à Chinon (dans le comté de Blois sous l'autorité de son frère) et le contexte géopolitique invitent cependant à donner une autre dimension à ce conflit qui n'est pas que conjugal[29]. Il s'inscrit dans la compétition acharnée qui oppose le comte de Blois au comte d'Anjou (allié au vicomte de Thouars, vassal du duc d'Aquitaine), tout comme le viol de la vicomtesse de Thouars : celui-ci réalisé sur l'ordre d'Emma, membre de la famille de Blois le mieux placé (en tant que duchesse d'Aquitaine), prétextant un adultère du duc (réel, supposé ou inventé), vise à porter atteinte au comte d'Anjou autant qu'à son allié. Les compétitions entre groupes familiaux ont des prolongements au sein du couple.

La suite de l'histoire montre que la compétition au sein du couple, à replacer dans celle plus large des élites princières, se poursuit. J'en reproduis quelques extraits, le discours de l'auteur n'étant pas sans intérêt :

> [...] le peuple de tout le pays avait fini par prendre en horreur l'interminable colère du duc à l'égard de son épouse et ne cessait de répéter que, tant que la comtesse avait vécu à ses côtés, elle avait enveloppé le monde d'une surabondance de biens qui avait reculé au moment de sa fuite [...]. C'est pourquoi le prince [...] renoue avec son épouse ; [...] il confesse qu'il a commis de lourdes fautes. [La construction du monastère de Maillezais est achevée avec le soutien d'Emma.] (I, B, p. 107).
> [...] Les deux époux se querellent à nouveau, et l'épouse s'entend menacer de nombreuses peines. [...] À nouveau, elle s'enfuit. Retournant chez les siens, elle fit enlever au prince le fils qu'elle avait eu de lui [...]. Pendant ce temps, l'époux [...], par mépris pour sa femme, chassa les moines venus de Tours [qu'Emma avait fait venir, p. 107] (I, E, p. 113-115).
> [Le duc Guillaume] fut atteint d'une grave maladie dont certains attribuaient la cause au scandaleux bannissement de son épouse. [Il fait supplier Emma, qui finit par céder, de venir.] [...] le prince [...] fait un retour complet sur lui-même [...] il remit le pouvoir à la mère et au fils (I, E, p. 115).

29. Cela a déjà été suggéré par G. Pon, Y. Chauvin, *La Fondation*..., p. 177, n. 174.

Si l'on ne peut totalement exclure l'influence de la mésentente au sein du couple, les séparations et retrouvailles des époux se font surtout au gré des nécessités d'alliance, plus ou moins fortes, entre le comte de Blois et le duc d'Aquitaine. Mais, plus que la réalité des faits, ce qui importe, c'est la façon dont l'auteur les rapporte. Il montre ainsi que le fils du couple (Guillaume V), mais aussi (et surtout) le monastère de Maillezais, auquel Emma est particulièrement attachée, deviennent des enjeux dans la compétition à laquelle se livrent les époux : Emma emmène son fils, seul héritier de son père, lors de sa seconde fuite ; le duc s'en prend à Maillezais dès qu'il est en conflit avec sa femme. Le moine Pierre juge aussi l'attitude des uns et des autres et, par ce biais, donne des leçons plus larges à ses contemporains : il condamne la séparation – que l'initiative vienne d'Emma, la première fois, ou de Guillaume, la seconde –, alors que l'Église cherche à imposer plus fermement l'indissolubilité du mariage ; mais il insiste aussi sur les « lourdes fautes » avouées du duc et explique tous ses malheurs par l'absence d'Emma, avertissement implicite à tous les aristocrates masculins des dangers de l'adultère et de la séparation, pour leur vie comme pour l'exercice de leur autorité. Le couple apparaît ainsi comme une entité à défendre et à protéger contre les dangers susceptibles de le menacer, de l'extérieur (pressions familiales) comme de l'intérieur (adultère).

Robert le Pieux et Constance : affrontement d'époux – chefs de partis ou de champions désignés ?

La seconde « affaire », qui voit s'affronter entre 1025 et 1030 le roi Robert le Pieux et la reine Constance[30], est évoquée notamment par Raoul Glaber dans ses *Histoires*. La première épreuve qui oppose les époux porte, après la mort de leur aîné Hugues (1025), sur le choix de l'héritier parmi leurs fils. Robert se prononce en faveur d'Henri, « né après Hugues » :

> Mais à nouveau, sa mère, saisie d'une fureur féminine, s'éleva contre son père et contre tous ceux qui l'appuyaient, affirmant que le plus apte à gouverner le royaume était le troisième fils, nommé Robert, du nom de son père. [...] Le roi, rassemblant dans la cathédrale de Reims les grands du royaume, ceignit de la couronne celui qu'il avait choisi, Henri (III, 34, p. 208-209).

Robert et Constance soutiennent donc chacun un fils différent, ce que confirment aussi quelques lettres adressées à Fulbert de Chartres (partisan du roi) ou envoyées

30. A. W. LEWIS, *Le Sang royal. La famille capétienne et l'État, France, x^{e}-xive siècle*, trad. fr., Paris, 1986, p. 51-52 ; L. THEIS, *Robert le Pieux. Le roi de l'an mil*, Paris, 1999, p. 232-238 ; J. DHONDT, « Sept femmes et un trio de rois », *Contribution à l'histoire économique et sociale*, 3 (1964-1965), p. 37-70 (p. 50-51) ; ID., « Élection et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 18/4 (1939), p. 913-953 (p. 938-948).

par lui[31]. Dans cette compétition dont les motivations réelles restent floues, chacun dispose de soutiens, notamment dans le milieu princier : il n'y a pas de différence dans les stratégies au sein du couple selon le sexe du compétiteur. Certains princes hésitent néanmoins à prendre parti (craignant les représailles de la partie adverse[32]), preuve que la compétition qui oppose le roi et la reine est vive. Ceux qui prennent parti se positionnent en fonction de leurs propres enjeux compétitifs et l'on y retrouve notamment les vieux antagonistes dans des camps opposés (entre autres le comte de Blois, du côté du roi, et celui d'Anjou, du côté de la reine, sa cousine). S'agit-il cependant, comme on le présente généralement, d'une rivalité entre le roi et la reine qui ont chacun constitué un parti ? Ou bien de la compétition entre deux groupes qui ont mis en avant deux champions différents, l'un le roi, l'autre la reine, chacun d'eux défendant sa propre marge de manœuvre à la cour en même temps que les intérêts de son groupe ? Le roi finit par l'emporter : son point de vue prévaut et c'est donc le fils qu'il a choisi qui est couronné (1027), parce qu'il est roi – et homme –, si l'on comprend bien la remarque de Raoul Glaber, mais aussi parce que son parti était plus puissant que celui derrière la reine. La compétition n'est cependant pas terminée : la seconde épreuve a lieu quelques années plus tard :

> Peu de temps après, les deux frères conclurent un pacte d'amitié puis, poussés par l'arrogance de leur mère, se mirent à attaquer les bourgs et les châteaux de leur père [...]. Bouleversé et consterné, le roi rassembla une armée [...]. Ce fut pire qu'une guerre civile (III, 35, p. 208-209).

Le conflit entre les époux ressurgit en 1030 et se traduit de manière plus violente par leur positionnement dans deux camps différents qui s'affrontent militairement : Constance, à l'instigation de la révolte de ses fils, se trouve de leur côté ; Robert, qui se défend et réagit, est contre eux. Les causes de ce conflit intrafamilial, obscures, ne peuvent être réduites au seul caractère odieux et perfide de Constance, « démon femelle » selon J. Dhondt[33]. Même si les relations entre Robert et Constance n'ont jamais été simples et qu'elles deviennent plus conflictuelles à la fin du règne, leurs rivalités relèvent probablement moins de problèmes de couple que d'affrontement entre groupes de parents et d'alliés rivaux dont ils sont des représentants majeurs. Si la documentation évoque la présence de la reine aux côtés de ses fils, ce qui témoigne du soutien qu'elle a pu

31. FULBERT DE CHARTRES, *Epistolae*, n° 122 et 125-126 (éd. et trad. Société archéologique d'Eure-et-Loir, *Œuvres. Correspondance, controverse, poésie*, 2006, p. 29-403 [p. 354-355 et 360-363]).

32. Certaines lettres de Fulbert en témoignent : voir la note précédente.

33. J. DHONDT, « Sept femmes... », p. 51 ; ID., « Une crise du pouvoir capétien, 1032-1034 », dans *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen, 1967, p. 137-148 (p. 138).

leur apporter, montrer la reine à l'initiative de la révolte apparaît surtout comme un moyen pour Raoul Glaber de reporter sur une femme la responsabilité des conflits nés de la compétition – désapprouvée – pour le pouvoir entre père et fils. C'est aussi une critique voilée à l'égard de Robert – et des hommes dans la même situation –, incapable de faire respecter la hiérarchie au sein du couple[34], ce qui conduit à ce type de situation hors norme (sans pour autant être exceptionnelle).

Le corpus témoigne donc que le couple correspond, dans le discours autant que dans la pratique, à une réalité que met notamment en avant la compétition qui oppose les élites au XIe siècle. Lorsqu'ils sont évoqués l'un et l'autre, les époux sont ainsi le plus souvent présentés décidant et mettant en œuvre ensemble les stratégies familiales. Cela ne signifie cependant, ni qu'ils interviennent de la même façon (outre qu'il peut y avoir partage des tâches, les principaux actes reviennent généralement à l'époux, secondé par son épouse), ni qu'ils ne soient pas partagés entre la défense de leurs intérêts et ceux de leur groupe familial (lorsqu'il y a rivalité). Cela ne signifie pas non plus que les choses se posent de la même manière pour les deux partenaires du couple : pour l'épouse, cela revient souvent à privilégier son mari et la famille de celui-ci aux dépens de ses consanguins. Si le discours insiste sur un modèle de couple qui privilégie l'association des époux, tout en plaçant l'épouse – soumise – sous l'autorité de l'époux, il témoigne aussi, par les affaires évoquées ou certaines allusions, confirmées parfois par les actes de la pratique, d'une réalité beaucoup plus diversifiée, accordant notamment à l'épouse un rôle beaucoup plus actif, ou mettant en lumière les difficultés de la vie en couple – que les causes en soient internes ou externes –, jusqu'à mettre parfois en compétition les époux entre eux. Enfin, si les stratégies mises en œuvre par les époux dans les compétitions qui les opposent aux autres, mais aussi entre eux, reposent sur les mêmes bases, il arrive qu'elles diffèrent selon le sexe des compétiteurs (utilisation des fils par l'épouse), de même que certaines sanctions (viol de l'épouse).

Emmanuelle SANTINELLI-FOLTZ – Université de Valenciennes, Département d'Histoire, Le Mont-Houy, BP 311, 59304 Valenciennes Cedex

34. Raoul Glaber évoque quelques paragraphes avant le fait que Constance dominait son mari (III, 32, p. 202-203).

Le couple dans les stratégies compétitives de la Francie occidentale du XIe siècle

Comment le couple intervient-il dans les stratégies compétitives, ou du moins quel témoignage en donnent les sources ? Si les époux forment une nouvelle unité de vie, marquée au XIe siècle par l'association plus étroite de l'épouse, ils continuent néanmoins à appartenir à leur famille respective. Il s'agit donc d'analyser les relations non seulement au sein du couple, mais aussi entre celui-ci et les groupes familiaux dans lesquels il s'insère. Pour cela, trois cas de figure seront successivement envisagés : d'abord celui où le couple apparaît solidaire ; ensuite, celui où les conjoints, tout en étant liés, se trouvent investis différemment dans la compétition ; enfin, celui où ils sont en compétition l'un contre l'autre.

couple – compétition – XIe siècle – famille – élites

Couple and Competitive Strategies in West Francia during the eleventh Century

How does the couple intervene in competitive strategies or, at least, what testimony give documents about it ? If the spouses form a new unit of life, marked in the eleventh century by the more narrow association of the wife, they continue nevertheless to belong to their respective family. We have to analyze therefore the relations not only within the couple, but also between the couple and the family groups he's part of. For this purpose, three cases will successively be considered : first, when the couple seems to be strongly united ; second, when the spouses, even bounded, are invested differently in the competition ; finally, when they are in competition the one against the other.

couple – competition – eleventh century – family – elites

Médiévales 65, automne 2013, p. 93-108

Agathe BAROIN

LE COUPLE EN DROIT AU HAUT MOYEN ÂGE : AUTOUR DE L'*AFFECTIO MARITALIS* ET DES RELATIONS PATRIMONIALES

À l'heure où la société, les juristes et le législateur se penchent sur les mutations de la famille et sur la définition du couple, il paraît opportun d'envisager le couple dans sa dimension historique afin d'essayer de répondre à une question essentielle : qu'est-ce que le couple ?[1]

Gérard Cornu, dans son *Vocabulaire juridique*, donne une définition du couple intéressante pour les historiens : « Le couple est l'union que forment un homme et une femme entre lesquels existent des relations charnelles (*copula carnalis*) et, en général, une communauté de vie, soit en mariage (couple légitime, union conjugale), soit hors mariage, en concubinage ou dans les liens d'un PACS (sous la précision que, depuis la loi du 15 novembre 1999, les partenaires de ces deux sortes d'unions peuvent être du même sexe)[2]. » Le couple ainsi déterminé dépasse donc largement le mariage tel qu'il a été défini par la doctrine chrétienne classique, définition reprise par les codificateurs du XIXe siècle dans un but d'organisation sociale et de « gouvernement des familles ». En fait, il apparaît que les problématiques soulevées par la définition du couple contemporain rappellent les incertitudes liées à la détermination du couple altimédiéval. À cet égard, la période franque est riche d'enseignements : héritière de traditions juridiques romaines et chrétiennes, mais fortement influencée par des coutumes encore très vivaces dans le domaine du droit privé, la société franque constitue un excellent laboratoire pour l'étude du couple.

En effet, lorsque l'on étudie les sources normatives mérovingiennes, on s'aperçoit que les Francs saliens n'ont pas défini, ni même encadré le mariage ;

1. Je remercie E. SANTINELLI-FOLTZ et S. JOYE de leurs remarques.
2. G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Paris, 2011.

toute la difficulté réside donc dans le fait que, sur le territoire de la Gaule mérovingienne, le mariage n'est pas institutionnalisé et qu'il ne le sera pas vraiment avant la période carolingienne. Il en va autrement dans les royaumes voisins, où les lois consacrent des titres entiers aux questions matrimoniales.

La comparaison des sources normatives et narratives avec la norme religieuse énoncée dans les canons des conciles va permettre d'expliquer comment l'Église a progressivement investi le champ matrimonial laissé vacant par le pouvoir royal, jusqu'à encadrer entièrement les relations de couple à partir de l'époque carolingienne. En effet, le pouvoir spirituel va s'engouffrer dans le vide juridique laissé par le pouvoir temporel en comprenant tout l'intérêt qu'il y a à encadrer les unions, de manière à mettre fin aux pratiques trop éloignées de ses propres règles en matière de parenté.

Sur une période allant de la fin du ve siècle jusqu'au xe siècle, nous retiendrons deux thèmes qui permettront de montrer les spécificités du couple altimédiéval du point de vue du droit: les relations personnelles et les rapports patrimoniaux du couple.

Le couple, une communauté de vie?

Les sources du premier Moyen Âge utilisent, entre autres expressions, le terme *copula* ou le verbe *copulare* pour désigner l'entrée dans le lien conjugal, qui pouvait se matérialiser par des cérémonies réglées par la coutume et réunissant les parentés des conjoints. Pour comprendre les relations matrimoniales qui sous-tendent le couple au haut Moyen Âge, nous allons successivement envisager le couple dans le mariage et le couple confronté à l'adultère.

Le couple dans le mariage

Dans le formulaire de Marculf, probablement compilé à la fin du viie siècle[3], deux formules concernant une donation mutuelle entre conjoints et un divorce présentent la communauté conjugale comme un synonyme de la communauté constituée par le couple (*consortium coniugali* et *consortium copule*)[4].

L'utilisation du terme *copula* par les sources montre la difficulté de dissocier couple et mariage au premier Moyen Âge, probablement parce que

3. A. Jeannin, *Formules et formulaires. Marculf et les praticiens du droit au premier Moyen Âge (v^e-xe s.)*, thèse, Lyon, 2007 ; A. Rio, *The Formularies of Angers and Marculf. Two Merovingian Legal Handbooks*, Liverpool, 2008, p. 107-113.

4. *Marculfi formularum*, I, 12 (éd. A. Uddholm, *Marculfi formularum libri duo*, Uppsala, 1962, p. 64 et 272).

les sources ne donnent pas de définition juridique de la formation du lien matrimonial ; en outre, ni le couple ni le mariage ne sont institutionnalisés, ils ne constituent ni une institution étatique, ni une institution chrétienne, dans la mesure où la royauté et l'Église n'imposent aucune forme. Cette caractéristique n'est pas propre au haut Moyen Âge ; à Rome, l'union matrimoniale se concluait par des cérémonies familiales, mais le droit ne les imposait pas à peine de nullité. En effet, les juristes romains ne concevaient pas le mariage comme une institution juridique, mais plutôt comme une situation de fait qui avait une portée sociale[5]. Dès lors, comment pouvait-on distinguer un mariage d'une liaison passagère ? Pour qu'il y ait mariage, il suffisait qu'il y ait l'*affectio maritalis*, c'est-à-dire le consentement, la volonté des deux époux de vivre ensemble, durablement, et d'avoir des enfants. L'*affectio maritalis* marquait donc l'intention des parties de vivre une relation stable, durable, laquelle faisait toute la différence entre le mariage et l'union passagère[6].

L'expression complète ne se retrouve guère dans les sources des VI[e] et VII[e] siècles ; tout au plus trouvons-nous la mention, dans le *Liber iudiciorum* wisigothique, d'un homme qui ne veut pas dénoncer ni se séparer de sa femme adultère, parce qu'il ne souhaite pas rompre la communauté et l'affection conjugales, « *coniugis consortio vel dilectione*[7] ». En revanche, cette idée d'une union consentie, stable, « communauté de toute une vie », propre au *justum matrimonium*, se retrouve au IX[e] siècle, tout particulièrement dans l'œuvre d'Hincmar de Reims, qui est le premier à élaborer une véritable doctrine du mariage. Sur le fond, Hincmar reprend certaines caractéristiques du mariage romain, telles que la stabilité, l'égalité de condition sociale, la liberté, mais il y ajoute la publicité – reprenant à son compte les dispositions du concile de Ver (755) – et la consommation de l'union, dessinant ainsi les contours d'un *legitimum coniugium* chrétien qui se distingue de plus en plus des autres types d'unions conjugales[8].

5. P. Pichonnaz, *Les Fondements romains du droit privé*, Paris/Zurich, 2008, p. 152 ; J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident*, Paris, 1987, p. 30.

6. A. Biscardi, « Mariage d'amour et mariage sans amour en Grèce, à Rome et dans les Évangiles », *Mélanges A. Biscardi, Scritti di diritto greco*, Milan, 1999, p. 243 *sq.*; J. Gaudemet, « Union libre et mariage dans la Rome impériale », dans *Le Droit de la famille en Europe. Son évolution depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Actes des Journées internationales d'histoire du droit (Strasbourg, 23-26 mai 1991)*, Strasbourg, 1992, p. 375-392.

7. *Liber iudiciorum* III, 4, 13 (éd. K. Zeumer, MGH, *Leges nationum Germanicarum*, I : *Leges Visigothorum*, Hanovre, 1902, p. 152-155).

8. Lettre d'Hincmar de Reims aux évêques d'Aquitaine (éd. E. Perels, MGH, *Epistolae Karolini aevi*, VI, 1, Hanovre, 1939, n° 136, plus particulièrement p. 92-93 et 96) ; J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, t. I, Genève, 1975-1976, p. 396-408.

Cependant, au VIe siècle, au sein même de la royauté, les prescriptions canoniques ne sont guère appliquées : les rois pratiquent la polygynie et contractent des unions dites incestueuses, considérées par les clercs comme autant d'infractions commises par les rois à l'encontre des canons. Ces pratiques ne sont pas aléatoires, les rois suivant en cela un ordre matrimonial qui apparaît au travers des noms donnés aux enfants royaux et qui assure leur prééminence sur les Francs. Il n'en reste pas moins que plusieurs de ces unions ont souvent été considérées par les clercs comme de simples concubinages.

L'exemple le plus flagrant est certainement celui de la première union de Clovis : de sa première épouse, mère de Thierry Ier, nous ne savons presque rien, mais Grégoire de Tours la qualifie, de manière très laconique, de concubine[9]. Pourtant, le nom donné à son fils, Thierry, reliait ce dernier à la fois à la lignée de sa mère et de son père, ce qui laisse supposer que l'origine de la première épouse de Clovis était illustre[10] ; en outre, la répartition de l'autorité royale à la mort de Clovis a laissé à Thierry un territoire extrêmement étendu. Ainsi, en 511, Thierry reçut l'autorité sur les régions correspondant à l'ancien royaume de Cologne – anciennes provinces romaines de Germanie Première, Germanie Seconde et Belgique Première –, qui l'acceptèrent d'autant mieux comme roi que sa mère, princesse franque rhénane, lui avait transmis une légitimité royale. Des territoires conquis par son père, il acquit les principales villes de Champagne, l'Auvergne, ainsi que les villes d'Aquitaine qu'il avait soumises pour son père, c'est-à-dire Limoges, Cahors, Albi, Rodez, Mende et Javols. De par son étendue, le royaume de Thierry dépassait largement les royaumes de ses frères qui semblaient exercer leur pouvoir sur trois régions dont la superficie était équivalente. N'en déplaise à Grégoire de Tours, qui nie le rôle joué par la mère de Thierry dans l'étendue du pouvoir dont son fils hérita, c'est entre les trois fils de Clotilde que l'on tint « la balance égale[11] », Thierry ayant été mis à la tête d'un royaume presque deux

9. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, II, 28 (éd. B. KRUSCH, W. LEVISON, *Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum X*, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum* I, Hanovre, 1965).

10. Le nom de Thierry/*TiuOdRih* renvoyait à des origines illustres et à l'onomastique royale des Francs rhénans. Sur le lien entre les noms de personnes et la conscience familiale, K. F. WERNER, « Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique », dans G. DUBY, J. LE GOFF éd., *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974)*, Rome/Paris, 1977, p. 13-18 et 25-34 ; H. LE BOURDELLES, « L'anthroponymie dans la famille de Clovis », dans M. ROUCHE éd., *Clovis histoire et mémoire. I. Le baptême de Clovis, l'événement*, Paris, 1997, p. 805-816 ; R. LE JAN, « Dénomination, parenté et pouvoir dans la société du haut Moyen Âge (VIe-Xe s.) », dans EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 224-238 ; J.-P. POLY, *Le Chemin des amours barbares*, Paris, 2003, p. 258-271. Sur l'origine de la mère de Thierry, E. EWIG, « Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus », *Francia*, 18/1 (1991), p. 21-69 (p. 49-50).

11. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, III, 1 (éd. B. KRUSCH, p. 97 ; trad. R. LATOUCHE, *Histoire des Francs*, t. I, Paris, rééd. 1999, p. 142).

fois plus grand que celui de ses demi-frères. Les modalités de la filiation royale montrent que les règles de validité de l'union que l'évêque de Tours aurait souhaité voir imposées n'étaient pas acceptées par la royauté : les deux unions de Clovis attestent de l'existence de mariages multiples, non hiérarchisés et ne correspondant pas aux critères matrimoniaux chrétiens ou même romains[12]. Enfin, le statut social de la première épouse de Clovis, le patrimoine et le pouvoir reçus par le fils de cette dernière, incitent à douter du statut de concubine d'une femme avec laquelle Clovis avait choisi de s'unir en premier. Si Grégoire de Tours a utilisé la notion romaine de *concubina* pour désigner la mère de Thierry, c'est surtout pour mettre en valeur Clotilde, épouse chrétienne qui avait amené Clovis au baptême, et pour faire de ce dernier le premier roi franc catholique et monogame.

Cet exemple permet de comprendre pourquoi l'*affectio maritalis*, élément essentiel du *justum matrimonium*, ne se retrouve pas dans les sources mérovingiennes. Le « bon mariage », le mariage « légitime » de la tradition romano-chrétienne ne correspondait pas aux réalités mérovingiennes. Pour autant, les couples mérovingiens pouvaient constituer des unions stables, dans lesquelles la femme avait toute sa place, éventuellement renforcée par ses origines. Cette situation particulière de la femme mérovingienne au sein de son couple apparaît encore plus nettement lorsque l'on considère le sort réservé aux femmes adultères.

Le couple face à l'adultère

Dans cette perspective, c'est l'adultère de la femme qui va plus spécialement nous intéresser. À Rome, comme dans toute l'Antiquité, un devoir de fidélité s'impose aux deux conjoints, mais seul l'adultère féminin est juridiquement sanctionné ; en fait, le droit ne connaît pas l'adultère de l'homme. Au premier Moyen Âge, le *Liber iudiciorum* wisigoth consacre un titre entier aux adultères[13] ; le texte n'envisage que l'adultère de la femme, mais l'homme qui a eu des relations sexuelles avec une femme mariée est lui aussi poursuivi. Certaines de ces lois prévoient que la femme et son amant soient livrés au mari qui pourra en

12. Sur les notions de *Muntehe* et *Friedelehe* qui ont encore été récemment reprises par des historiens contemporains, voir l'étude d'A. ESMYOL, *Geliebte oder Ehefrau ? Konkubinen im frühen Mittelalter*, Cologne, 2002, qui remet justement en cause ces termes que l'on ne retrouve pas dans les textes et qui constituent une construction historiographique ; cependant, l'auteur ne s'interroge pas sur l'utilisation qui est faite du terme *concubina* par les auteurs mérovingiens. R. M. KARRAS, « The History of Marriage and the Myth of *Friedelehe* », *Early Medieval Europe*, 14/2 (2006), p. 119-151, revient sur le terme de *Friedelehe* et affirme qu'il n'existe pas de « distinction juridique formelle en matière matrimoniale » à l'époque mérovingienne.

13. *Liber iudiciorum* III, 4 : « De adulteriis », p. 146-158. La date de rédaction du *Liber iudiciorum* a suscité de nombreuses études ; en dernier lieu, C. MARTIN, « Le *Liber iudiciorum* et ses différentes versions », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41/2 (2011), p. 17-34.

disposer librement ; la cause est ainsi entendue dans le cadre domestique et le meurtre de la femme adultère et de son complice est autorisé et n'est donc pas considéré comme un crime. Le *Liber constitutionum* burgonde consacre plusieurs articles à l'adultère féminin. La sévérité de la loi à l'égard des adultères est, là encore, évidente : il est ainsi prévu que l'homme bafoué pourrait tuer sa femme adultère et l'amant de celle-ci. Si l'amant acceptait de prêter serment qu'il n'était pas au courant de l'engagement antérieur de la femme, il ne subissait aucune peine : seul le délit commis en connaissance de cause était réprimé[14].

Tout autre était le traitement réservé à l'adultère par les Francs. Si l'on considère le *Pactus legis salicae*, on constate que le terme d'*adulterium* n'est pas utilisé dans le sens « d'union extraconjugale », mais désigne un acte considéré comme relevant de la luxure. De même, les canons des conciles mérovingiens qualifient d'*adulterium* tout type de relations sexuelles considérées comme déviantes[15]. Il faut ajouter que les capitulaires des rois mérovingiens n'abordent pas la question de l'adultère. Enfin, les principaux auteurs de l'époque mérovingienne utilisent le terme d'*adulterium*, mais essentiellement pour exprimer la débauche ; les femmes ne sont jamais vraiment condamnées pour avoir commis l'adultère[16].

Le silence des sources normatives et narratives signifie peut-être que l'adultère féminin n'était pas puni publiquement, ne relevait pas d'une répression officielle, mais qu'il était sanctionné à l'intérieur de la *domus*, dans le cadre du couple conjugal. Cependant, une autre hypothèse est possible si l'on considère les accusations d'adultère proférées à l'encontre des reines mérovingiennes.

À la fin du VIe siècle, deux cas d'infidélité réginale sont rapportés par les sources et ils incriminent à chaque fois la reine Frédégonde[17]. Ainsi, peu avant 580, Leudaste, comte de Tours, accusa Grégoire, évêque de Tours, de calomnier Frédégonde en prétendant qu'elle entretenait des relations adultères avec Bertrand, évêque de Bordeaux. Chilpéric, mari de Frédégonde, réunit à

14. *Liber constitutionum*, 52 (éd. L. R. VON SALIS, MGH, *Leges nationum Germanicarum*, II, 1 : *Leges Burgundionum*, Hanovre, 1992, p. 85-87).

15. Tours II (567), 15 (éd. J. GAUDEMET, B. BASDEVANT, *Les Canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe s.)*, t. II, Paris, 1989, p. 360-361).

16. Grégoire de Tours rapporte le cas d'une femme adultère dont l'amant a tué le mari ; ni l'un ni l'autre ne sont inquiétés. En revanche, à chaque fois que l'évêque de Tours relate des affaires dans lesquelles sont impliqués un clerc et une femme, que celle-ci soit mariée ou non, la femme est mise à mort, soit par sa famille, soit par son mari (GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, VI, 13, VI, 36 et VIII, 19, éd. B. KRUSCH, p. 283, 307 et 385-386). N. PANCER, *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Paris, 2001, p. 198-207.

17. Les critiques de Grégoire de Tours à l'égard de Chilpéric et Frédégonde sont bien connues : I. N. WOOD, « The Secret Histories of Gregory of Tours », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 71/2 (1993), p. 253-270 ; D. SHANZER, « History, Romance, Love, and Sex in Gregory of Tours' *Decem libri historiarum* », dans K. MITCHELL, I. N. WOOD éd., *The World of Gregory of Tours*, Leyde, 2002, p. 395-418.

Berny un concile rassemblant les évêques de son royaume afin de juger l'évêque de Tours. Celui-ci fut reconnu innocent des crimes qu'on lui imputait et c'est le calomniateur, Leudaste, qui fut frappé d'excommunication pour avoir porté une fausse accusation. Une seconde affaire éclata peu de temps après la mort de Chilpéric, en 584 : Frédégonde fut accusée d'avoir enfanté le futur Clotaire II avec un leude. C'est le roi Gontran, frère de Chilpéric, très certainement poussé par les grands de son royaume, qui profère l'accusation et refuse de recevoir Clotaire II pour son baptême, « à moins de découvrir à son sujet des indices certains ». Accusée, Frédégonde fut soutenue par les principaux grands de son royaume. En effet, trois cents grands et trois évêques se joignirent à elle en tant que cojureurs : ils affirmèrent tous par serment que l'enfant avait été engendré par Chilpéric et « ainsi le soupçon fut enlevé de l'esprit du roi », conclut Grégoire de Tours[18].

Le dénouement de ces affaires d'adultère ne laisse pas d'étonner : dans le premier cas, Chilpéric, toujours en vie, prend la défense de sa femme avec ardeur et celle-ci n'est pas inquiétée, c'est son calomniateur qui est excommunié par l'assemblée des évêques. Le second cas est peut-être encore plus étonnant : le serment purgatoire prêté par la reine pour se disculper apparaît presque comme une manifestation d'autorité réginale au regard du nombre de fidéjusseurs venus se porter garants de la sincérité de l'accusée. Il faut souligner qu'habituellement, dans le cadre d'un serment purgatoire, les cojureurs ne déposent pas sur les faits de la cause ; or, dans cette affaire, ils se prononcent sur la paternité de l'enfant.

Des enjeux politiques, ayant pour but de déstabiliser la royauté, sous-tendent ces accusations ; cependant, l'attitude singulière de la société mérovingienne à l'égard de l'adultère féminin peut aussi éclairer un des aspects de la parenté chez les premiers Francs. Alors que tous les peuples qui les entourent condamnent l'infidélité féminine parce qu'elle risque d'introduire un sang étranger dans la famille, les Francs ne semblent pas y attacher une grande importance. Cette apparente liberté sexuelle laissée à la femme dans le cadre du couple conjugal pourrait être le signe du maintien d'un système de parenté cognatique, dans lequel la filiation maternelle a autant d'importance que la filiation paternelle.

À partir du VIIIe siècle, l'adultère est davantage pris en compte par les textes[19]. L'adultère de la femme constitue pour les autorités ecclésiastiques

18. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum* V, 47-49 et VIII, 9 (éd. B. KRUSCH, p. 257-262 et 376 ; trad. R. LATOUCHE, t. I, p. 314-322 et t. II, p. 136).

19. Les accusations d'adultère à l'encontre des reines se multiplient : au début du VIIIe s., l'auteur du *Liber historiae Francorum*, non content de clouer au pilori Frédégonde et Faileuba, rapporta que Childéric avait commis l'adultère avec Basine, la femme du roi des Thuringiens. Cette accusation jetait l'opprobre sur toute la dynastie mérovingienne, probablement dans le but d'exalter la noblesse et de légitimer les Pippinides, nouveaux maîtres de la Francie (*Liber historiae Francorum*, 7, éd. B. KRUSCH, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, II, Hanovre, 1888, p. 249). Sur l'adultère

– qui se fondent en cela sur l'incise de Matthieu – un motif de renvoi de la femme par son mari[20]. Au IXe siècle, les textes ecclésiastiques interdisent le remariage de l'épouse et de l'époux séparés pour cause d'adultère de la femme ; en outre, des pénitences sont désormais imposées aux fautifs, très certainement pour éviter les séparations et pour maintenir l'unité du couple chrétien défini par l'Église[21]. Le pouvoir temporel édicte des normes qui contribuent, elles aussi, à sanctionner l'adultère de la femme et de l'homme[22]. Cependant, cette égalité des deux sexes face à la répression n'est qu'apparente ; en témoigne le capitulaire de Worms de 829, qui prévoit qu'un mari qui aura tué sa femme sans qu'elle ait commis d'adultère devra effectuer une pénitence[23]. Le texte laisse entendre que le meurtre de la femme coupable ne requiert aucune sanction, ce qui implique que l'adultère de l'épouse relève de la répression familiale ou, plus certainement, de celle du mari, dans le cadre même du couple conjugal, malgré les tentatives d'encadrement de ces pratiques par les autorités ecclésiastiques. À la fin du IXe siècle, la compétence ecclésiastique en matière d'adultère se renforce, l'Église exerce un contrôle plus grand sur les unions matrimoniales et redéfinit les contours de la famille autour du couple conjugal.

Au regard de la vie matrimoniale, la femme occupe, au sein du couple mérovingien, une place qui n'est pas celle des autres femmes des royaumes voisins ni celle de la femme carolingienne. L'analyse des rapports patrimoniaux au sein du couple confirme la pleine capacité de la femme au haut Moyen Âge.

Le couple, une communauté d'intérêts ?

Au moment où se forme le couple, des biens sont échangés entre les familles de l'homme et de la femme ou directement entre ces derniers. Les transferts patrimoniaux mentionnés dans les sources sont nombreux : en dehors des présents échangés avant l'union, on trouve un don initial d'un sou et un denier fait à l'épouse et à ses parents par le futur mari, un *morgengab* versé par le mari à sa femme, puis les deux prestations principales que sont la dot versée

réginal à l'époque carolingienne, G. BÜHRER-THIERRY, « La reine adultère », *Cahiers de civilisation médiévale*, 35 (1992), p. 299-312.

20. Synode de Soissons (744), 9 (*Pippini principis capitulare suessionense*, éd. A. BORETIUS, MGH, *Leges, Capitularia regum Francorum*, I, Hanovre, 1883, n° 12, p. 30).

21. Second statut épiscopal de Théodulf d'Orléans, V, 5 et 6 (éd. P. BROMMER, MGH, *Capitula episcoporum*, I, Hanovre, 1984, p. 162-163) : il est prévu une pénitence de sept ans, dont trois ans au pain et à l'eau pour la femme et pour le mari adultères.

22. *Hlotharii, Hludowici et Karoli conventus apud Marsnam secundus* (851), 5 (éd. A. BORETIUS, V. KRAUSE, MGH, *Leges, Capitularia regum Francorum*, II, Hanovre, 1897, n° 205, p. 73) ; repris dans le *Conventus de Confluentes* (860), 5, *ibid.*, n° 242, p. 155.

23. *Capitulare pro lege habendum Wormatiense* (829), 3 (*ibid.*, n° 193, p. 18-19).

par le mari à la future épouse et celle versée par le père de cette dernière à sa fille. Tous ces biens ne semblent pas versés systématiquement[24], mais il est parfois difficile de savoir lesquels relèvent de tel ou tel type de transfert patrimonial. Au patrimoine reçu au moment de la formation de l'union s'ajoutent des biens acquis pendant la vie de couple : des donations peuvent être faites entre mari et femme, par des tiers et l'on rencontre une *tertia*, gain de survie de la femme. L'évolution de la nature et de l'étendue des droits de la femme sur ces biens au cours de la période franque permet d'appréhender le fonctionnement du couple conjugal quant à la gestion de son patrimoine et conduit à envisager la capacité juridique de l'épouse.

Une pleine propriété de la femme sur ses biens à l'époque mérovingienne

Ce sont les actes de la pratique qui nous renseignent le mieux sur la question. En effet, on trouve dans le Formulaire de Marculf une lettre de don nuptial, un *libellus dotis*, qui fait état des biens donnés par le père du marié à sa future belle-fille. La liste des biens meubles et immeubles transférés à la femme est éloquente : une *villa*, avec une maison d'habitation et tous les privilèges attachés à ladite *villa*, d'autres propriétés rurales, des esclaves, de l'or, de l'argent et du bétail. Tous ces biens sont donnés à la jeune femme en pleine propriété : ils sont sous sa domination et il lui appartient d'en faire ce qu'elle souhaite[25]. Le formulaire d'Angers comporte également une lettre de donation nuptiale de l'homme à sa future épouse, mais le transfert de propriété ne concerne qu'une *casa*[26].

Dans certaines formules, la *dos* est cédée en usufruit : c'est le cas lorsque le mari n'est pas propriétaire des biens dont il cède l'usufruit à sa femme (par

24. La loi ripuaire (milieu du VIIe s.) 41, 2, prévoit les cas où une *dos ex marito* n'a pas été constituée par un acte écrit au moment du mariage ; il est alors prévu que la femme qui survit à son mari doit recevoir une somme de 50 *solidi*, un tiers des biens acquis par les époux durant le mariage et la totalité des biens qui lui ont été versés au titre de son *morgengab*. Ce texte pose la question de la *dos ex marito* comme condition de validité et preuve du mariage (*Lex Ribuaria*, éd. F. BEYERLE, R. BUCHNER, MGH, *Leges nationum Germanicarum*, III, 2 : *Lex Ribuaria*, Hanovre, 1954, p. 95). Sur le caractère obligatoire de la *dos* au moment de la conclusion du mariage : J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident*, p. 104-105 ; R. LE JAN, « Douaires et pouvoirs des reines en Francie et en Germanie (VIe-Xe s.) », dans F. BOUGARD, L. FELLER et R. LE JAN éd., *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, 2002, p. 457-497 ; EAD., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe s.). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 351-352 ; E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003, p. 75-76.

25. *Marculfi formularum* II, 15 (éd. A. UDDHOLM, p. 85).

26. Angers, 34 (*Formulae Andecavenses*, éd. K. ZEUMER, MGH, *Leges, Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hanovre, 1886 [1963], p. 16).

exemple, lorsqu'il est installé en tant que colon sur une terre)[27]. On justifie parfois l'usufruit par la volonté d'avoir des enfants qui devront hériter des biens donnés par leur père à leur mère à la mort de cette dernière ; cette disposition vise à empêcher l'appauvrissement du patrimoine familial, mais a également pour conséquence de limiter la capacité patrimoniale de la femme dans le couple[28].

En étudiant les transferts patrimoniaux entre époux dans les formulaires du VIe au Xe siècle, Josiane Barbier a montré qu'il y avait autant de formules de *libelli dotis* faisant état d'une donation en usufruit qu'en pleine propriété et elle ne voit pas d'évolution chronologique sur la période. Cependant, elle précise qu'outre des spécificités géographiques – la majeure partie des dotations en pleine propriété se trouvant dans les régions de droit salique –, il existe des spécificités sociales. Ainsi, la pleine propriété est plus volontiers conférée par les grands, les dotations les plus importantes étant données en pleine propriété[29]. Faut-il alors voir dans la pleine propriété une pratique des grands qui, disposant de biens suffisants, pouvaient se permettre d'en céder une partie à leur épouse ? Cette tendance pourrait être confirmée par des sources diplomatiques et narratives qui font état de biens donnés à des reines en toute propriété : *villa* de Saix donnée à Radegonde par Chilpéric ; domaines laissés par Dagobert à Nanthilde, parmi lesquels la *villa* de Lagny ; monastère de Chelles construit sur les biens propres de Bathilde ; *villae* de Morsain et Cuisy données à Brunehaut par Childebert ; enfin, cités données à Galswinthe par Chilpéric[30]. Cette dernière donation appelle

27. Angers, 40, p. 17-18.

28. Le *Liber constitutionum* burgonde, dans son titre 24 (éd. L. R. VON SALIS, p. 61-62), prévoit que la veuve qui s'est remariée n'aura qu'un droit d'usufruit sur sa *donatio nuptialis*, sa dotation revenant, à sa mort, aux enfants de son premier époux (§ 1). Si le premier époux n'avait pas d'enfant, la dotation devait revenir pour moitié à la famille de l'épouse et pour moitié à la famille de l'époux (§ 2). À la fin du VIe s., un édit de Chilpéric Ier comporte des dispositions similaires puisqu'il prévoit que, si un homme sans enfant meurt, sa femme doit recevoir la moitié de sa *dos*, l'autre moitié allant aux parents de l'époux décédé ; si la femme meurt et qu'il n'y a pas d'enfant, le mari reçoit la moitié de la *dos* et l'autre moitié va aux parents de la femme (*Chilperici edictum* [561-584], 5, éd. A. BORETIUS, MGH, *Leges*, *Capitularia regum Francorum*, I, *Capitularia merowingica*, n° 4, Hanovre, 1883, p. 8).

29. J. BARBIER, « *Dotes*, donations après rapt et donations mutuelles. Les transferts patrimoniaux entre époux dans le royaume franc d'après les formules (VIe-XIe s.) », dans F. BOUGARD *et al.* éd., *Dots et douaires*..., p. 353-388 (p. 363-365).

30. BAUDONIVIE, *Vita sanctae Radegundis*, 3 (éd. B. KRUSCH, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, II, Hanovre, 1888, p. 380). La *villa* de Saix est restée la propriété du monastère Sainte-Croix de Poitiers jusqu'à la Révolution ; *Gesta Dagoberti regis* (éd. B. KRUSCH, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, II, p. 423) ; *Vita Balthildis A*, 7 (éd. B. KRUSCH, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, II, p. 489) ; Acte de Brunehaut pour Saint-Médard de Soissons entre 575 et 613 et second acte par lequel, à la demande de l'évêque de Soissons, Ansericus, Théodebert II confirme à la basilique Saint-Médard le legs de la *villa* de Morsain par son aïeule Brunehaut, entre 600 et 612 (éd. J. BARBIER, « Les actes royaux mérovingiens pour Saint-Médard de Soissons : une

quelques remarques. En effet, les *Dix livres d'histoires* donnent un aperçu des nombreux biens donnés par le roi Chilpéric à Galswinthe au moment de leur mariage. Selon Grégoire de Tours, Galswinthe – fille du roi wisigoth Athanagild et sœur de Brunehaut – aurait alors acquis, au titre de sa *dos* et de son *morgengab*, les cités de Bordeaux, Limoges, Cahors, *Benarnum* et *Begorra*, avec tous leurs territoires et leur population. À la mort de Galswinthe sans enfant, en 568, les cités ne sont pas repassées sous la domination de Chilpéric mais furent attribuées, du vivant du roi, à la sœur de la défunte, la reine Brunehaut. Cet arrangement ne satisfit pas les parties. Un pacte fut alors passé à Andelot en 587 – trois ans après la mort de Chilpéric – entre Gontran, Brunehaut et Childebert II. Par ce pacte, il fut décidé que Brunehaut recevrait en pleine propriété la cité de Cahors avec tous ses territoires et sa population, alors que Gontran recevrait les autres cités en usufruit sa vie durant ; à la mort de ce dernier, lesdites cités devraient repasser, dans leur totalité, sous la domination de Brunehaut et de ses héritiers [31]. Le pacte d'Andelot se présente ainsi comme la reconnaissance et l'affirmation des droits réels de Brunehaut sur les propriétés de sa sœur morte sans descendance.

L'importance des biens composant la *dos* de Galswinthe peut s'expliquer si l'on considère que ces biens portaient à la fois sur des choses corporelles et incorporelles ; cependant, une autre explication peut être avancée. En effet, les biens détenus par Galswinthe pourraient être rapprochés de la catégorie romaine des *res nec mancipi*, dans la mesure où ils sont situés en dehors du territoire des premières conquêtes mérovingiennes. Ainsi, la localisation des biens reçus par Galswinthe permettrait de comprendre comment la reine a pu acquérir et transmettre à sa propre famille la maîtrise d'un territoire aussi étendu : toutes les cités étaient localisées en Aquitaine, région nouvellement conquise, voisine du royaume des Wisigoths dont était originaire Galswinthe et qui, en outre, avait été constamment morcelée et n'avait pas connu d'unité politique sous l'autorité d'un unique roi [32]. Toutes proportions gardées, un parallèle peut être établi entre la dotation d'une reine comme Galswinthe et les biens immeubles et meubles conséquents donnés en toute propriété aux femmes de l'aristocratie franque dont témoignent les formules. Enfin, nous avons la trace de biens donnés en toute propriété par le roi.

révision. Suivi d'un catalogue des actes royaux et privés pour Saint-Médard de Soissons antérieurs à 751 », dans D. DEFENTE éd., *Saint-Médard. Trésors d'une abbaye royale*, Paris, 1997, actes 5 et 6 du catalogue).

31. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, IX, 20 (éd. B. KRUSCH, p. 437 ; trad. R. LATOUCHE, t. II, p. 209-210). Sur le contexte historique du mariage de Galswinthe et du Pacte d'Andelot, voir B. DUMÉZIL, *La Reine Brunehaut*, Paris, 2008, p. 160-162 et 240-247.

32. Sur la localisation de ces biens par rapport à l'espace wisigothique : C. MARTIN, *La Géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Villeneuve-d'Ascq, 2003, p. 290.

L'étendue de leurs biens conférait à ces femmes une certaine indépendance patrimoniale au sein du couple, mais en contrepartie de cette indépendance, la femme richement dotée devait peut-être aussi s'attendre à une moindre protection de la part de son mari. Les textes montrent aussi que les femmes mérovingiennes pouvaient avoir la propriété de leurs biens dont elles disposaient librement ; il semblerait même que, jusqu'au IXe siècle, la pleine propriété de la femme sur ses biens était la règle chez les grands et au sein de la famille royale. Le peu d'informations concernant ces biens ne nous permet pas de savoir avec certitude qui les administrait : leur gestion se faisait-elle en couple, par le mari seul ou par la femme seule ? Un épisode rapporté par Grégoire de Tours laisse entendre que les femmes disposaient librement de leurs biens : au moment du mariage de sa fille, Frédégonde lui fit don de « grands trésors » provenant de biens qu'elle avait fait fructifier par son travail et dont son mari semblait ignorer l'existence[33].

À partir de l'époque carolingienne, la marge de manœuvre des femmes au sein de leur couple tend à se réduire, avec la généralisation de la concession de la dotation en usufruit.

La généralisation de l'usufruit à l'époque carolingienne

Certes, à l'époque carolingienne, des biens sont encore donnés à la femme en pleine propriété. C'est le cas des reines mais aussi des femmes issues de familles de grands qui peuvent avoir une propriété entière sur leur *dos*[34]. Cependant, les biens donnés à la femme par son mari sont de plus en plus souvent concédés en usufruit[35] ; la pratique s'est généralisée à tous les niveaux de la société, y compris au sein de la royauté. Dès le milieu du IXe siècle, on trouve un certain nombre d'actes royaux qui font état de donations d'un roi à sa femme en

33. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, VI, 45, éd. B. KRUSCH, p. 318.

34. Acte de Charles III le Simple en date du 19 avril 907, par lequel il concède à sa femme Frérone, à titre de *dos*, deux fiscs, Corbeny et Ponthion en Perthois, pour qu'elle en dispose comme bon lui semble (éd. P. LAUER, *Recueil des actes de Charles III le Simple, roi de France (893-923)*, Paris, 1949, n° 56, p. 120-123). Les formules de Bourges, d'époque carolingienne, et celles de Sens rédigées entre 768 et 774 contiennent des dispositions similaires tant par la nature des biens donnés que parce qu'ils sont transférés en pleine propriété à la future épouse par le mari : Bourges, 15a (*Formulae Bituricenses*, éd. K. ZEUMER, p. 174-175) ; Sens, 25 (*Formulae Senonenses*, éd. K. ZEUMER, p. 196). R. LE JAN, « Douaires et pouvoirs des reines en Francie et en Germanie (VIe-Xe siècle) », p. 463.

35. C. LAURANSON-ROSAZ, « Douaire et *sponsalicium* durant le haut Moyen Âge », dans M. PARISSE éd., *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 102-103 ; R. LE JAN, « Aux origines du douaire médiéval (VIe-Xe siècle) », M. PARISSE éd., *La Veuve et le veuvage dans le haut Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 107-122.

usufruit, sa vie durant[36]. Plus généralement, à partir du IXe siècle, les donations de biens en usufruit à des reines – en dot ou à d'autres titres – se multiplient et, est-ce un hasard de la documentation, elles sont beaucoup plus nombreuses dans la partie orientale de l'ancien empire carolingien[37].

À la mort de la reine, ces biens allaient, pour certains, à des monastères, mais beaucoup restaient dans la famille royale, revenant aux enfants communs du couple, à des parentes ou même au roi lui-même s'il survivait à sa femme. Désormais, l'usufruit est également pratiqué au sein de la famille royale, probablement dans le but de préserver le patrimoine royal ; on constate d'ailleurs que, dans certains cas, la *dos ex marito* a pour but de servir la politique royale en affirmant la présence des Carolingiens dans une région disputée[38].

Plus généralement, la recherche d'une certaine stabilité du patrimoine familial est à mettre en relation avec l'encadrement des unions et avec l'emprise croissante de l'Église qui tente d'imposer l'indissolubilité du mariage. En effet, la stabilité des couples ne peut se faire sans une stabilité du patrimoine, lequel passe par une restriction des droits de propriété de la femme sur ses biens.

La progression de l'usufruit à l'époque carolingienne peut être rapprochée de la pratique de la *tertia*[39]. Les premières mentions d'un « tiers » apparaissent dans le *Liber constitutionum* burgonde, qui prévoit que la femme sans enfant, qui ne se remarie pas, pourra posséder à la mort de son mari le tiers des acquêts de ce dernier[40] ; au VIIe siècle, la loi ripuaire se préoccupe de la veuve, puisqu'elle oblige le mari qui n'aurait pas doté sa femme par acte solennel à lui assurer, à

36. Donation (16 mars 848) de Lothaire Ier à sa femme Ermengarde du monastère Saint-Sauveur de Brescia (éd. T. SCHIEFFER, MGH, *Diplomata, Die Urkunden Lothars I. und Lothars II.*, Berlin, 1966, no 101) ; donation (10 février 878) de Charles III le Gros à sa femme Richarde des monastères de Seckinga et Saint-Félix et Regula, à Zurich, puis du monastère de Pavie et de l'abbaye de Zurzach en 881 (éd. P. KEHR, MGH, *Diplomata, Die Urkunden Karls III.*, Berlin, 1937, no 7, p. 42-43).

37. L'empereur Arnulf donne à une parente, Rotrude, en bénéfice, sa vie durant, le domaine de Brumath en Alsace (acte du 27 novembre 889, éd. P. KEHR, MGH, *Diplomata, Die Urkunden Arnolfs*, Berlin, 1940, no 70, p. 105-106) ; le même donne à l'église de Salzbourg le domaine d'Ardienga, que sa mère, Liutswinde, avait détenu en bénéfice (acte du 9 mars 891, no 87, p. 128-130) ; Louis III le Jeune, fils de Louis II le Germanique, donne à l'abbaye de Lorsch le domaine d'Aberinesbourg, qui avait été détenu par son épouse Liutgarde (acte du 18 janvier 882, éd. P. KEHR, MGH, *Diplomata, Die Urkunden Ludwigs des Deutschen, Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren*, Berlin, 1956, no 24, p. 364-365) ; Louis IV l'Enfant donne des domaines que sa mère, Oda, avait reçus de son père, Arnulf ; de même il donne à sa mère des domaines qui doivent, à la mort de cette dernière, revenir à ses sœurs (éd. T. SCHIEFFER, MGH, *Diplomata, Die Urkunden Zwentibolds und Ludwigs des Kindes*, Berlin, 1963, no 28, p. 138-140 et no 52, p. 177).

38. R. LE JAN, « Douaires et pouvoirs des reines... », p. 473.

39. Sur la *tertia*, E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées ?...*, p. 77-79.

40. *Liber constitutionum*, 42, 1, p. 73 (le tiers pourra aussi lui être assuré par son fils unique : *Liber constitutionum*, 62, 1 ; elle peut également revendiquer un tiers des propres de son mari : *Liber constitutionum*, 74, 1).

titre de gain de survie, le tiers des conquêts[41]. Au début du IXe siècle, l'auteur des *Gesta Dagoberti* interpole un passage de la *Chronique* de Frédégaire et attribue à la reine Nanthilde, épouse de Dagobert Ier, un gain de survie constitué d'un tiers des acquêts de son mari[42]. Enfin, la *tertia* entre officiellement dans le système normatif franc en 821, dans un capitulaire de Louis le Pieux[43]. Le texte prévoit qu'à la mort de son mari, la veuve a droit au tiers des biens acquis en bénéfice durant leur vie commune, à titre de *tertia pars conlaborationis*.

La *tertia* constitue un véritable gain de survie octroyé à la veuve qui, plus que la *dos ex marito*, préfigure le douaire médiéval. En effet, la *dos ex marito* ne constitue pas uniquement un gain de survie; la femme devient propriétaire ou usufruitière de ses biens au moment de son mariage et elle peut les aliéner ou en percevoir les fruits pendant sa vie de couple. En revanche, la *tertia* paraît n'être qu'un gain de survie, dont la femme ne dispose qu'à la fin de sa vie, à la mort de son époux. La *tertia*, associée à la pratique de l'usufruit dotal, annonce ainsi le douaire[44].

L'époque franque est marquée par une évolution très importante des structures de parenté qui se caractérise par une conjugalisation de la famille. De fait, la réalité du couple altimédiéval peut être appréhendée en abordant la question de la place de la femme dans le couple. En effet, la femme jouit d'une certaine indépendance: dans sa vie conjugale d'abord, où elle ne semble pas contrainte à une très stricte obligation de fidélité, puis dans ses rapports patrimoniaux avec son conjoint, qui lui offrent une grande liberté d'action. Cependant, dans la société du haut Moyen Âge, cette indépendance n'est pas sans conséquences: la liberté de mœurs suscite les accusations d'adultère et la libre disposition de biens conséquents rend moins nécessaire la protection traditionnelle du mari ou de la parentèle. Enfin, le resserrement des familles autour du couple conjugal, particulièrement à partir de l'époque carolingienne, rend nécessaire la protection matérielle de la veuve au moyen d'un gain de survie.

Agathe Baroin – Université de Reims Champagne-Ardenne, CEJESCO (EA 4693, Reims), Département de Droit, 57 rue Pierre-Taittinger, 51096 Reims Cedex

41. *Lex Ribuaria*, 41, 2, p. 95.
42. *Gesta Dagoberti*, 46 (éd. B. Krusch, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, II, Hanovre, 1956, p. 422).
43. *Capitula missorum* (821), 9 (éd. A. Boretius, MGH, *Leges, Capitularia regum Francorum*, I, Hanovre, 1883, p. 301).
44. En ce qui concerne le mot «douaire», M. Parisse, «Conclusion», dans F. Bougard *et al.* éd., *Dots et douaires*..., p. 537, souligne les changements intervenus dans la situation des femmes et leur dotation à la fin du xe s.

Le couple en droit au haut Moyen Âge : autour de l'*affectio maritalis* et des relations patrimoniales

Héritière de traditions juridiques romaines et chrétiennes, mais fortement influencée par des coutumes encore très vivaces dans le domaine du droit privé, la société franque constitue un excellent laboratoire pour l'étude du couple. La comparaison des sources normatives et narratives avec la norme religieuse énoncée dans les canons des conciles va permettre d'expliquer comment l'Église a progressivement investi le champ matrimonial laissé vacant par le pouvoir royal, jusqu'à encadrer entièrement les relations de couple à partir de l'époque carolingienne. Sur une période allant de la fin du ve siècle jusqu'au xe siècle, l'article explore deux thèmes qui permettent de montrer les spécificités du couple altimédiéval du point de vue du droit : les relations personnelles et les rapports patrimoniaux du couple.

mariage – droit – *affectio maritalis* – patrimoine – douaire

The Couple in Front of the Law in the Early Middle Ages : *Affectio Maritalis* and Patrimonial Relationships

The Frankish society, which is heiress of both Roman and Christian legal traditions, but strongly influenced by customs in the field of private law, constitutes an excellent laboratory to study the couple. The comparison between the normative, narrative sources and the councils explains how the Church gradually got to gain control over the marriage. From the end of the fifth century to the tenth century, this article investigates two themes which show the specificities of the early medieval couple from a legal point of view : the personal and the patrimonial relationships between husband and wife.

marriage – law – *affectio maritalis* – patrimony – dowry

Médiévales 65, automne 2013, p. 109-124

Laure VERDON

LE COUPLE, STRATÉGIE D'IDENTITÉ ET DE PERPÉTUATION DES LIGNAGES (PROVENCE, Xe-XIIe SIÈCLE). RÉFLEXIONS À PARTIR DE L'EXEMPLE DES AGOULT

L'identité d'un lignage ressort *a priori* de l'ordre d'une construction discursive. Le nom, la terre, le surcroît d'honneur apporté par des alliances prestigieuses, tels sont les éléments sur lesquels s'arrime la mémoire familiale dans les écrits des chroniqueurs généalogistes à partir du XIIe siècle [1]. Le patrimoine apparaît également au cœur de ce processus, car un lignage repose notamment sur la somme des actions légales que ses membres vont pouvoir opérer afin de le constituer et de le perpétuer, ce que Anita Guerreau-Jalabert résume en soulignant la prégnance de la contrainte patrimoniale [2].

C'est à la part spécifique qui revient au couple dans ce processus juridique que nous voudrions consacrer cette étude, sur la base d'actes de la pratique, pour la Provence de la fin du Xe à la fin du XIIe siècle. Nous ferons ainsi porter l'analyse sur les éléments qui définissent la cellule conjugale comme la « structure portante » de l'identité du lignage, soit, au fond, sur le reflet que les actes juridiques renvoient du discours clérical produit sur le mariage depuis l'époque carolingienne, qui promeut le couple et le place au centre du fonctionnement de la société.

Pour ce faire, nous appuierons notre propos sur un dossier documentaire qui concerne le lignage des Agoult [3]. Il s'agit de l'une des plus puissantes familles

1. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la généalogie de Lambert de Wattrelos, insérée dans les *Annales de Cambrai* : LAMBERT DE WATTRELOS, *Annales Camarencenses*, a. 1099-1170 (éd. H. PERTZ, MGH, Scriptores, t. 16, Hanovre, 1859, p. 509-554 [a. 1108, p. 511-512]).

2. A. GUERREAU-JALABERT, « Parenté », dans J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT (éd., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 861-876.

3. La documentation sur ce lignage a été rassemblée par Florian Mazel dans le regeste inédit qui accompagne la version dactylographiée de sa thèse, avec celle des Baux et des vicomtes de Marseille : F. MAZEL, *La Noblesse et l'Église en Provence (XIe-XIVe siècle). L'exemple des familles*

que l'on trouve mentionnée dans l'entourage comtal à partir du début du XIe siècle, qui domine également le siège épiscopal d'Apt dans la première moitié du XIe siècle, la cité représentant dès lors le cœur de leur territoire de domination.

Les Agoult apparaissent relativement tardivement dans la documentation, par rapport à d'autres familles, puisque le premier acte les mentionnant est daté de 992. Cependant, le nombre total de chartes les concernant, pour la période 992-1200, est assez conséquent – 156 –, avec une nette progression à partir du début du XIIe siècle, où l'on passe de 28 actes conservés pour la période 1051-1100 à 42 pour les années 1101-1150[4]. Le temps de la mise en place des structures lignagères en Provence (mi-XIe, XIIe siècle) est particulièrement bien éclairé par 70 actes ; enfin, et sans surprise pour une documentation provençale, la plupart de ces documents ont trait aux relations que les Agoult ont entretenues avec les établissements ecclésiastiques : l'Église d'Apt et le monastère de Saint-Victor de Marseille, entre la fin du Xe siècle et celle du XIe siècle, puis l'abbaye cistercienne de Sénanque, à la fin du XIIe siècle, dominent largement.

Nous commencerons par dresser un bilan rapide de l'historiographie sur le couple en Provence, puis nous centrerons notre approche sur les actions relatives au patrimoine, avant d'envisager, dans un troisième temps, les éléments qui définissent ce que l'on peut nommer un régime « lignager ».

Le couple à travers l'historiographie provençale : une approche indirecte

Si l'historiographie des structures de parenté du haut Moyen Âge s'avère, pour la Provence, moins développée que dans d'autres régions méridionales[5], c'est que les sources carolingiennes et postcarolingiennes ne permettent généralement pas d'étendre l'enquête beaucoup plus en amont que la fin du Xe siècle[6]. Néanmoins, certains éléments de la définition anthropologique de la parenté apparaissent désormais bien mis en lumière. Ainsi, la thèse de Florian Mazel souligne les caractéristiques des pratiques matrimoniales en vigueur dans la

d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille, vol. 4, Aix-en-Provence, 2000, Catalogues d'actes (désormais abrégé en : Catalogue des actes). Cette documentation présente de la sorte un caractère aisé de consultation, mais revêt valeur de simple exemple pour la haute aristocratie, et appelle vraisemblablement nombre de nuances ; l'enquête demande ainsi, selon la formule consacrée, à être poursuivie par des recherches de plus grande ampleur.

4. *Ibid.*, p. 5.

5. En particulier le Languedoc grâce à la thèse de C. DUHAMEL-AMADO, *Genèse des lignages méridionaux*, Toulouse, 2001.

6. F. MAZEL, *La Noblesse et l'Église en Provence, fin Xe-début XIVe siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2001, p. 30 *sq*. Les références suivantes à l'étude de Florian Mazel sont celles de la version éditée.

haute aristocratie, proche du pouvoir comtal, au tournant du xe siècle. Les alliances doublées y apparaissent fréquentes. Elles viennent obvier le décès du conjoint ou la stérilité du couple en permettant la circulation du patrimoine et sa transmission entre deux lignées. Les bouclages consanguins sont également courants et permettent de resserrer les intérêts patrimoniaux tout en conférant une homogénéité sociale et géographique au groupe des puissants. On peut ainsi distinguer trois piliers du comportement matrimonial des grands de Provence, entre la fin du xe et le début du xie siècle : le rétrécissement de l'horizon matrimonial, qui se concentre sur le territoire de la Marche de Provence, des comportements endogamiques et une certaine indifférence manifestée à l'égard des interdits de parenté proférés par l'Église.

En matière de successions, le modèle du patrilignage semble ici affaibli par des pratiques successorales qui demeurent, jusqu'au xiiie siècle au moins, largement égalitaires, ne privilégiant pas l'aîné, et que ne vient pas remettre en cause la mise en place des structures féodales à partir du xiie siècle. Il faut ici voir la marque de stratégies familiales, qui peuvent être différentes d'une lignée à l'autre, qui privilégient selon les moments l'indivision ou le partage[7]. Ainsi, pour ne prendre que l'exemple de la famille des Agoult, les trois frères Guirand de Simiane, Bertrand Raimbaud Ier et Rostaing III, au milieu du xiie siècle, passent successivement du maintien en indivis de leur héritage pendant une décennie au partage entre les héritiers, vers 1160-1170 : la ville d'Apt et un ensemble de seigneuries alentour reviennent à l'aîné ; les *castra* de Simiane et de Sault ainsi que les seigneuries du plateau de Vaucluse échoient au cadet tandis que celles du bassin d'Apt et de la montagne de Lure tombent entre les mains du puîné. Cependant, le *castrum* lignager de Goult demeure en indivis[8]. Il existe pourtant bien une inflexion patrilignagère dans toutes ces grandes familles, comme en témoignent l'évolution de l'anthroponymie[9] et l'adoption des règles successorales qui écartent les filles dotées de l'héritage paternel (on en relève des traces dès le milieu du xie siècle)[10]. Cependant, au xie siècle précisément, la pratique de l'exclusion des filles dotées n'est pas systématique, y compris au sein d'une même parentèle, comme le montre le cas de la famille de Grasse[11]. Jusqu'en 1060, les

7. On trouvera une commode synthèse sur ce point dans H. Débax, *La Seigneurie collective. Pairs, pariers, partage, les coseigneurs du xie au xiiie siècle*, Rennes, 2012, p. 109-117.

8. F. Mazel, *La Noblesse et l'Église...*, p. 315.

9. Id., « Noms propres, dévolution du nom et dévolution du pouvoir dans l'aristocratie provençale (milieu xe-fin xiie siècle) », *Provence historique*, 53 (2003), p. 131-172.

10. L. Mayali, *Droit savant et coutumes. L'exclusion des filles dotées (xiie-xve siècle)*, Francfort, 1987.

11. E. Magnani Soares-Christen, « Alliances matrimoniales et circulation des biens à travers les chartes provençales (xe-début du xiie siècle) », dans F. Bougard, R. Le Jan, C. La Rocca éd., *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, 2002, p. 131-152 (p. 136).

exemples sont nombreux de filles mariées et dotées qui conservent un droit à l'héritage de leur père, y compris si elles possèdent des frères.

C'est précisément autour de la question du patrimoine des femmes que les études ont été les plus nombreuses. Martin Aurell[12] et Eliana Magnani ont placé cette thématique au cœur de leur étude sur la parenté provençale, pour souligner tous deux une perte de pouvoir des femmes, observable autour du milieu du XIe siècle, qui serait due à l'évolution des structures de parenté. Pour Eliana Magnani, qui a proposé les analyses les plus récentes à ce sujet, les veuves possèdent encore, au XIe siècle, une réelle autonomie de gestion sur leur douaire, ce qui viendrait compenser la perte d'un droit de propriété sur ces biens au profit d'une simple *possessio* viagère. La fonction des apports patrimoniaux du mariage, dot et douaire, est celle d'une régulation sociale qui passe notamment par les donations *pro anima* opérées sur cette base en faveur des monastères. L'autonomie féminine en matière de gestion patrimoniale peut également s'évaluer à l'aune des stratégies lignagères qui, en orientant la dévotion féminine, soit en direction du lignage d'origine, soit vers le lignage d'accueil, contribuent à restreindre leur liberté d'action[13].

Au cœur du *consortium conjugale* : la gestion du patrimoine

C'est par le biais de la gestion du patrimoine conjugal que l'on peut rouvrir le dossier du couple provençal.

Retour sur Foulques et Odile

Le 25 avril 1005, le vicomte de Marseille Foulques fait rédiger une charte de donation de douaire en faveur de sa fiancée Odile de Vence[14]. Ce texte bien connu semble caractéristique des droits de l'épouse sur le *sponsalitium* et la dotation complémentaire d'une partie des acquêts mobiliers durant le mariage – ici la moitié – que peut pratiquer le mari en ce début de XIe siècle : jouissance viagère, transmission obligatoire aux enfants du couple sont les conditions mises à cette donation. Certains points de ce texte méritent que l'on s'y arrête.

12. M. AURELL, « La détérioration du statut de la femme aristocratique en Provence (Xe-XIIIe siècle) », *Le Moyen Âge*, 1 (1985), p. 5-32 ; ID., « Le lignage aristocratique en Provence au XIe siècle », *Annales du Midi*, 98 (1986), p. 149-163 ; ID., *Une famille de la noblesse provençale : les Porcelet*, Avignon, 1986, p. 50-57.

13. E. MAGNANI SOARES-CHRISTEN, *Monastères et aristocratie en Provence, milieu Xe-début XIIe siècle*, Münster, 1999.

14. Texte publié par E. MAGNANI dans « Alliances matrimoniales et circulation des biens... », p. 151, ainsi que dans M. ZIMMERMANN éd., *Les Sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire de sources*, Paris, 1992, p. 382-384.

Envisageons tout d'abord le contexte juridique dans lequel se place cet acte : Foulques dit agir en suivant « la loi romaine », de même qu'un siècle plus tôt – en 909 –, les parents de l'abbé Mayeul de Cluny, d'origine provençale, Fouquier et Raymonde, se sont unis également en référence au droit romain[15]. Comme le souligne Florian Mazel[16], la « professio juris » de ces personnages doit se comprendre comme une définition de la nature de l'acte qu'ils sont en train d'opérer, à savoir l'établissement d'un contrat entre deux parties qui entraîne un certain nombre d'obligations mais ouvre également droit à des actions légales. Dans le droit romain, en effet, l'accent est mis en matière matrimoniale sur la transmission des biens et sur le contrat. Or, dans le domaine matrimonial, aux xe et xie siècles, le régime ressort en Provence de la tradition romaine : les déclarations de Fouquier et Foulques ne doivent donc pas être comprises comme des revendications d'appartenance ethnique, mais comme un mode juridique d'établissement de la filiation. Un autre élément du texte va dans ce sens : Foulques justifie sa donation « causa primi osculi », une référence qui est également présente dans le texte de 909. Plus qu'une allusion à la consommation du mariage, il nous semble qu'il convient de voir là une étape juridique de la fixation du lien matrimonial tel qu'il s'opère en droit romain au Bas-Empire. À cette époque, dot et *donatio ante nupcias* deviennent un rite essentiel des fiançailles constituées en vue des noces. La marque du consentement des contractants, qui ouvre droit au corps de la femme, est le baiser de fiançailles. Celui-ci est sanctionné légalement en 336 sous Constantin et permet d'instituer un régime du douaire : si des biens sont donnés par le fiancé à sa promise à l'occasion du baiser, au cas où l'un des deux promis mourrait avant les noces, la moitié des biens donnés reviendrait au survivant et l'autre moitié irait aux héritiers du défunt. S'il n'y a pas eu de baiser, toute la donation est en revanche annulée. Pour ce qui est de la dot, le baiser n'a pas d'incidence, celle-ci devant être en tous les cas rapportée à l'héritage de la femme[17]. Nous nous situons donc, avec l'évocation du baiser, dans la définition juridique de l'acte de donation ; celui-ci ayant eu lieu, la promesse devient irrévocable, elle doit obligatoirement déboucher sur le mariage et la constitution d'une famille. Ceci explique la référence au devoir de procréation et la clause de transmission obligatoire aux enfants.

15. A. Bernard, A. Bruel, *Chartes de Cluny*, t. 1, Paris, 1876, n° 105. Le texte a également été publié dans E. Magnani, « Alliances matrimoniales... », p. 149.

16. F. Mazel, « La Provence entre deux horizons (843-1032). Réflexion sur un processus de régionalisation », dans M. Gaillard, M. Margue, A. Dierkens, H. Pettiau éd., *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia Media, une région au cœur de l'Europe*, Luxembourg, 2011, p. 453-485 (p. 465).

17. P. Antoine, *Le Mariage. Droit canonique et coutumes africaines*, Paris, 1992, p. 29-36.

Les expressions relatives au droit de Raymonde et Odile sur leur douaire respectif doivent également être prises en considération. Si les deux femmes obtiennent la «potestas» sur leur dotation, Odile semble déjà avoir perdu des prérogatives par rapport à Raymonde, puisqu'elle ne peut que «tenir» et «posséder» ces terres et biens meubles de manière viagère et doit se conformer à l'obligation de transmission de ces biens aux enfants qui naîtront de son union avec Foulques, là où Raymonde un siècle plus tôt semblait pouvoir en disposer à sa guise[18]. Sans vouloir tomber dans le juridisme pointilleux, il semble qu'ici encore, c'est en référence aux prescriptions juridiques en matière de possession des biens qu'il convient d'entendre ces clauses. La question des actions légales ouvertes sur un bien relève de la définition du *dominium*, qui agitera les légistes surtout à partir du XIIe siècle. Le *dominium*, en accord avec certains passages du droit romain, est un *ius disponendi* qui s'entend comme le *ius et potestas faciendi quod libet*, c'est-à-dire notamment la capacité d'intenter une action contre quelqu'un. Cette définition est au fondement de celle du *dominium utile* sur le fief, établie à partir de la fin du XIe siècle, qui regroupe l'ensemble des droits légaux que possède le vassal sur sa tenure[19]. En outre, c'est exactement dans les mêmes termes que sont décrits les droits de Foulques sur la dot d'Odile: un acte contenu dans le cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor précise que ces biens étaient «tenus» et «possédés» par Foulques de manière viagère[20]. On peut ainsi émettre l'interprétation suivante: ce que Fouquier et Foulques concèdent à leurs futures épouses est la capacité légale d'agir sur les biens qui constituent la dotation maritale et, dans le cas de Foulques, les acquêts meubles, instituant de la sorte une forme de communauté des biens, une capacité qu'il convient de fonder puisque ce patrimoine ne relevait pas jusque-là de l'autorité du lignage dont elles sont issues. La femme devient ainsi, par le lien matrimonial, actrice légale de l'administration des biens constitués comme relevant du couple, dans le strict respect cependant des droits des héritiers à partir du XIe siècle.

18. E. MAGNANI, «Alliances matrimoniales...», p. 149: «quicquid exinde facere volueris, liberam et firmissam in omnibus habeas potestatem, quicquid animo tuo placuerit ut facias.»

19. R. FEENSTRA, «*Dominium utile est chimaera*: nouvelles réflexions sur le concept de propriété dans le droit savant», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 381 (1998), p. 381-397 (p. 383).

20. *Cartularium monasterii sancti Victoris Massiliensis*, éd. B. GUÉRARD, *Cartulaire de Saint-Victor de Marseille*, Paris, 1857 [désormais CSV], n° 109, p. 136-137: «... aliam vero quartam partem [du castrum de Rougier] teneat senior meus Fulco atque possideat quamdiu vixerit.»

Le couple et la gestion du patrimoine

On trouve dans la documentation provençale des couples agissant conjointement sur leur patrimoine dès le milieu du IXe siècle[21]. Comme en Catalogne et dans bien d'autres régions, leur nombre augmente sensiblement à la fin du Xe siècle. Ainsi, dans le cartulaire de Saint-Victor de Marseille, les mentions de couples agissant à part égale dans l'aliénation de leur patrimoine deviennent courantes à partir du milieu du Xe siècle et jusqu'au milieu du XIIe siècle. Entre 1000 et 1080, ils représentent 11,5 % du total des bienfaiteurs du monastère, un chiffre qui s'élève à 35,5 % si l'on ajoute les actes d'aliénation dont les acteurs sont constitués du couple et de ses enfants. Même si les actes présentant des cas de structures cognatiques – associant des frères ou plusieurs générations d'une même famille – sont majoritaires (41 %), l'essor du couple est sensible à partir des années 1020[22]. L'épouse, nommée, identifiée par son statut marital et associée dans l'action légale à son mari, apparaît actrice active dans tous les actes qui engagent la gestion du patrimoine matrimonial; elle apparaît également parmi les souscripteurs au moins jusqu'au milieu du XIe siècle.

Certains actes conduisent à préciser ce rôle et posent un certain nombre de questions: ainsi, le 18 juillet 1010, Guilhem d'Agoult et son épouse Azalaïs donnent à l'Église d'Apt un manse dans la *villa* de Calvicias située dans le comté d'Apt; cependant, c'est seul que Guilhem a cédé le 29 mai précédent à la même Église le tiers de ce domaine. L'épouse n'intervient donc pas systématiquement, ou tout au moins sa souscription ne vient pas valider l'action légale, ce qui peut laisser penser que sa présence n'est pas nécessaire, le couple étant considéré comme juridiquement constitué dans les actes de la pratique par la mention des deux noms seulement. Deux exemples vont nous montrer que ce cas de figure peut intervenir même s'il s'agit de l'aliénation de biens provenant directement de l'héritage ou de la dot de la femme: le 27 avril 1031, Rostaing d'Agoult et son épouse Constancia donnent à l'église Saint-Sauveur de Castillon plusieurs manses et moulins sis sur les territoires de Castillon et Sault, que Constancia a reçus de ses parents. Si celle-ci est associée nominalement à son époux dans l'acte, elle n'apparaît cependant pas parmi les souscripteurs. De même, le 25 juin 1060, Rostaing d'Agoult et son épouse Gisla donnent un manse à l'Église d'Apt situé dans le comté de Gap et provenant de la dot de Gisla, laquelle n'apparaît pourtant pas parmi les souscripteurs.

21. 24 juin 840, Donation au monastère de Saint-Victor de Marseille par Sigefroi et sa femme Erlenba de la *villa* de Caravaillan, de celle de Portemana ainsi que de divers biens au comté de Fréjus. ADBdR 1H2/2, CSV, n° 28, p. 39-40.

22. M. AURELL, *Une famille de la noblesse provençale...*, p. 51.

Le cas de Gisla, femme de Rostaing d'Agoult, permet de formuler une hypothèse. Gisla n'est, en effet, pas associée à toutes les donations opérées par son mari ; si on la retrouve bien mentionnée lorsqu'il s'agit d'une aliénation en faveur de l'Église d'Apt ou de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, elle est étrangement absente lors de la donation par Rostaing, entre 1048 et 1090, du quart du *castrum* des Tourettes au diocèse de Nice, opérée en faveur de l'abbaye de Lérins, de son abbé et de l'un des fils du couple, Bertrand, qui vient de s'y faire moine. Gisla non seulement ne souscrit pas l'acte, mais n'est pas non plus actrice de cette donation. Pourtant, le *castrum* des Tourettes provient de sa dot. Dans un article récent[23], Geneviève Bührer-Thierry émet l'hypothèse que les biens qui proviennent des femmes revêtent une importance particulière lorsqu'il s'agit de créer par leur usage un lien avec un établissement ecclésiastique ; ces terres sont alors le véhicule privilégié de la sacralité. On peut sans doute aller encore plus loin et considérer que le couple, en tant qu'association à part égale du mari et de la femme dans l'action légale d'aliénation, est l'acteur fondamental de la création de réseaux privilégiés avec certains établissements ecclésiastiques, ceux qui permettront la perpétuation de la *memoria*, l'établissement de liens d'amitié, et qui s'insèrent dans un cadre géographique qui est celui du cœur du patrimoine lignager. En revanche, les relations avec des établissements plus lointains, et donc secondaires dans les stratégies lignagères, ne nécessitent pas cette action conjointe. Ainsi, pour les Agoult, c'est l'Église d'Apt et les relations avec Saint-Victor qui dominent très largement par leur nombre dans les actes d'aliénation, au moins jusqu'à la fin des années 1060. Florian Mazel souligne dans sa thèse[24] que les relations privilégiées que la famille d'Agoult entretient avec ces deux établissements ecclésiastiques répondent à de véritables stratégies familiales destinées à renforcer le pouvoir du lignage, d'abord au centre du *pagus* par les liens noués avec l'Église d'Apt, puis à la périphérie du territoire de domination par les très importantes donations opérées en faveur de Saint-Victor au début des années 1030. La donation effectuée vers 1069, évoquée plus haut, par Rostaing, son épouse Gisla et leurs fils, d'un manse au comté de Gap en faveur de l'Église d'Apt et des chanoines du lieu, s'inscrit dans un contexte particulier et revêt pour ce lignage une grande importance : les Agoult participent en effet, de la sorte, à la restauration matérielle et spirituelle de cette Église[25]. La raison du choix pour ce lignage d'accorder sa faveur au monastère de Saint-Victor s'explique, quant à lui, par le jeu des alliances matrimoniales, puisque Azalaïs, l'épouse de Guilhem Ier, n'est autre que la sœur de Raimbaud, devenu archevêque d'Arles à partir de

23. G. Bührer-Thierry, « Femmes et patrimoines dans le haut Moyen Âge occidental. Nouvelles approches », *Hypothèses*, 1 (2004), p. 324-331.
24. F. Mazel, *La Noblesse et l'Église*..., p. 131-134.
25. *Ibid.*, p. 225.

1031, ancien moine victorin et l'un des artisans de l'expansion du monastère. Ces donations sont alors l'occasion de donner à voir la structure lignagère par la présence et la souscription, non seulement du couple, mais aussi des enfants.

Si la parenté, et singulièrement l'alliance, orientent incontestablement les dévotions, la focale du couple que nous avons choisi de suivre souligne quelques incohérences apparentes dans cette belle mécanique : ainsi, pourquoi Gisla, l'épouse de Rostaing d'Agoult, le fils d'Azalaïs et Guilhem Ier, n'est-elle pas actrice de la donation du *castrum* des Tourettes à l'abbaye de Lérins après 1069, alors que cet établissement est proche de la maison de Nice-Orange dont Gisla est issue, qu'il provient qui plus est de sa dot, et qu'elle apparaît dans le même temps comme donatrice à Saint-Victor, aux côtés de son mari et de ses enfants, d'une terre sise dans le territoire de Goult ? Notre hypothèse est que la relation avec Lérins n'est pas devenue une relation privilégiée pour les Agoult, la dévotion envers cet établissement n'ayant jamais acquis le caractère lignager qui aurait pu lui être conféré par l'action conjointe du couple. En effet, la donation de *ca* 1069 n'est suivie d'aucune autre de même nature en faveur de Lérins, les membres masculins du lignage se contentant par la suite d'approuver d'autres aliénations opérées par des fidèles[26]. En revanche, c'est à l'abbaye marseillaise de Saint-Victor qu'Imbert III d'Agoult donne son corps ainsi que la moitié de son héritage à la fin du XIe siècle[27]. Il convient ainsi de nuancer l'idée d'un « retournement de foi » opéré par les Agoult dans la seconde moitié du XIe siècle[28], l'engouement pour Lérins n'apparaissant pas comme une alternative à Saint-Victor mais plutôt comme une opportunité de circonstance.

Un régime « lignager »

Une chaîne descendante d'héritiers

Comme le suggère Geneviève Bührer-Thierry, la question n'est peut-être pas tant, au fond, de distinguer entre patrimoine féminin et patrimoine masculin, que de les considérer comme complémentaires dans l'usage qui en est fait par le lignage. Le biais de l'usage du patrimoine introduit de la sorte une dynamique d'action et invite à l'étude des stratégies actives. La focale du couple, quant à elle, fait sortir de l'approche strictement « genrée » des comportements liés au patrimoine pour envisager la nature juridique de celui-ci. Le patrimoine d'un

26. Catalogue des actes, n° 45 et 46.
27. *Ibid.*, n° 48.
28. Cette analyse est livrée par Florian Mazel, qui la replace dans un contexte de désaffection pour le monastère de Saint-Victor, général à l'ensemble de la haute aristocratie provençale à la fin du XIe siècle, et d'intérêt plus précis porté à celui de Lérins, très net il est vrai, pour la famille des vicomtes de Marseille (F. MAZEL, *La Noblesse et l'Église*..., p. 201-203).

lignage peut être considéré, en effet, comme la jonction de deux héritages[29] sur lesquels s'exercent des droits de diverses natures, liés aux modes successoraux, à la nature juridique de la terre, ainsi qu'au régime de la dot et de la donation maritale. Ce sont ces paramètres qui dessinent les contours des stratégies déployées par les familles.

On peut ainsi dégager les traits d'un régime que nous qualifierons de « lignager », défini par l'ensemble des actions et manières d'agir vis-à-vis du patrimoine, et conditionné par le principe de la transmission des biens à la descendance engendrée, c'est-à-dire selon un mode intergénérationnel descendant, ce qui est la marque d'identité du lignage[30]. Le rôle de la veuve se comprend aussi dans ce sens : elle est, en quelque sorte, la mémoire du couple au détriment de ses propres droits. Eliana Magnani souligne ainsi le cas de veuves qui, durant la première moitié du XIe siècle, assument la gestion du patrimoine familial, y compris lorsque les enfants sont majeurs[31]. La documentation issue des Agoult présente également un cas similaire en la personne d'Inaurs, épouse d'Imbert Ier d'Agoult, qui est l'actrice en 1009 de la confirmation d'une donation de terres à l'Église d'Apt opérée par son défunt mari, son fils pourtant majeur lui étant associé ; de même, le 30 novembre 1031, elle apparaît en bonne place parmi les souscripteurs de l'acte très important de donation à Saint-Victor par Guilhem d'Agoult, son fils, des églises de Saint-Michel de la Beaume, Saint-Domnin et Saint-Michel.

Dès lors, la construction de l'identité lignagère met en œuvre l'ensemble des capacités juridiques du couple. Des stratégies peuvent se dessiner par la gestion commune du patrimoine, prolongée par les actions de la veuve, qui s'inscrivent soit dans le cadre de relations nouées avec les établissements ecclésiastiques, soit dans celui de la construction d'une seigneurie par le biais de l'usage des pratiques féodales.

Saignon

En Provence, les structures féodales semblent se mettre véritablement en place à partir du XIIe siècle, sous l'influence de la réforme grégorienne et de la construction de la seigneurie épiscopale qui redéfinit les rapports

29. L'exclusion des filles dotées doit se comprendre dans ce contexte de formation d'un nouveau patrimoine conjugal.

30. Sur la conception généalogique du lignage, voir C. KLAPISCH-ZUBER, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, 2000.

31. E. MAGNANI SOARES-CHRISTEN, « Alliances matrimoniales et circulation des biens... », p. 141.

noués avec l'aristocratie[32]. Florian Mazel estime ainsi que, dans la seconde moitié du XIIe siècle, le droit féodal savant est perçu par les clercs provençaux comme le moyen de régler pacifiquement l'imbroglio provoqué par la réforme « grégorienne » et l'essor de la seigneurie épiscopale. Laborieusement mais progressivement acceptés par les laïques, les usages féodo-vassaliques permettent à la rivalité entre seigneurie épiscopale et seigneurie laïque de ne pas dégénérer. Il s'agit cependant d'une féodalisation très mesurée, qui manifeste plus l'institutionnalisation du compromis, le partage « officiel » des droits de chacun, qu'une véritable hiérarchisation des pouvoirs au bénéfice de l'évêque[33]. Au cœur de ce processus se placent d'une part les *castra*, que les puissants laïques commencent à ériger dès la première moitié du XIe siècle en réseaux[34], et d'autre part l'usage qui est fait du fief – d'abord par les évêques et ce dès le début du XIIe siècle[35] – dans la gestion du patrimoine. Les femmes ne sont pas écartées *a priori* des pratiques féodales avant le XIIIe siècle – et encore, il s'agit alors de les représenter plutôt que de les évincer. On les trouve évoquées, notamment, dans les serments de fidélité et les conventions féodales dès le XIe siècle ; elles peuvent également hériter du fief, le transmettre ou encore le voir intégré dans leur dot. Ce n'est qu'à partir du début du XIIIe siècle, en effet, que la question de la dot constituée sur des biens féodaux va préoccuper les autorités impériales, en raison de l'exigence du service armé sur ces terres. La distinction des sexes vient alors conforter une division « genrée » de la société et « biologiser » en quelque sorte les pratiques féodales, accentuant par là le caractère transitoire que doit revêtir, pour être socialement acceptable, l'exercice du pouvoir par une femme. Les *Libri Feudorum* ne contiennent ainsi pas moins de cinq titres qui écartent les femmes de la transmission du fief, mais ils ne sont diffusés qu'à partir de la fin du XIIe siècle[36].

La documentation des Agoult offre un exemple très caractéristique de la manière dont sont entrecroisées, au début du XIIe siècle encore, capacités féminines sur le fief – en l'occurrence celles de l'épouse et de la veuve – et stratégies patrimoniales en vue de consolider l'affirmation d'un lignage. Ce

32. Pour un point récent sur cette reconsidération historiographique, qui va à l'encontre de la thèse défendue par Jean-Pierre Poly d'une importation des pratiques féodales en Provence par les Catalans, voir F. MAZEL, « La Provence entre deux horizons... », p. 481, et ID., « Seigneurie épiscopale, aristocratie laïque et structures féodo-vassaliques en Provence au XIIe siècle : le sens d'une féodalisation limitée », *Rives méditerranéennes*, 7 (2001), p. 27-36.

33. F. MAZEL, « Seigneurie épiscopale, aristocratie laïque... ».

34. ID., *La Noblesse et l'Église...*, p. 41.

35. Qu'il me soit permis sur ce point de renvoyer à L. VERDON, « Les serments de fidélité provençaux du milieu du XIe au milieu du XIIe siècle : une révision à la lumière de l'historiographie récente », dans F. LAURENT éd., *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, 2010, p. 573-584.

36. R. E. GIESEY, *Le Rôle méconnu de la loi salique*, Paris, 2007.

petit dossier est composé de neuf pièces échelonnées entre 1113 et 1124[37]. Il concerne l'évêque Laugier d'Apt, fils de Rostaing Ier et Gisla, qui exerce sa charge épiscopale entre la fin du XIe siècle et 1124. Ce personnage a joué un rôle particulièrement important dans le cadre de la restauration de l'Église d'Apt, en prenant d'abord le contrôle des églises et des dîmes de son diocèse détenues par des laïques, puis en récupérant d'anciens domaines relevant de cette Église, qui avaient été concédés en précaires à la fin du Xe siècle au lignage des Lacoste-Castellane, qu'il réinféode au début du XIIe siècle. Florian Mazel a souligné combien ces stratégies avaient bénéficié au lignage des Agoult qui tirent avantage de la politique de récupération de Laugier en bénéficiant de l'inféodation de la plupart des domaines épiscopaux de l'Église d'Apt[38]. Il ne s'agit pas pour nous de redire d'une autre manière ce qui a déjà été impeccablement démontré, mais plutôt de souligner l'usage qui est fait, à l'occasion du déploiement de cette stratégie lignagère, des capacités légales des couples, autrement dit de voir fonctionner *in vivo* un régime lignager.

Le plus important domaine de l'Église d'Apt récupéré par Laugier est constitué par le *castrum* de Saignon, qui comprend deux fortifications limitrophes : Tortamollis et Crugière. Il s'agit de l'un des points d'appui de la famille des Lacoste-Castellane, qui contrôlent également le siège épiscopal d'Apt jusqu'au milieu du XIe siècle. Peu avant 1113, Laugier achète pour 1 300 sous le *castrum* de Crugière à Audibert Garac de Lacoste. La castlania de ce *castrum* avait été inféodée en 1092 par ce même Audibert à Rostaing d'Agoult et ses fils Imbert, Raimbaud, Raimond et Laugier ; ces personnes avaient alors prêté serment de fidélité et promis de reprendre la castlania dans le même ordre de succession à chaque réquisition, tous les deux ans, d'Audibert puis de ses fils[39]. L'autre partie fortifiée de Saignon, Tortamollis, est entre les mains de Raimbaud de Nice-Orange, cousin à la fois d'Audibert – par sa mère qui est la tante d'Audibert – et de Laugier – par son père qui est le frère de Gisla, mère de Laugier. Ce qui intéresse notre propos est la manière dont le *castrum* de Tortamollis est parvenu entre les mains d'Audibert : il l'a hérité de sa mère Amancia, issue du lignage des Lacoste-Castellane, ce qui signifie que la précaire que cette famille détenait sur Saignon a servi à la constitution de la dot d'Amancia dans la première moitié du XIe siècle. Vers 1113, Raimbaud cède à son cousin Laugier le *castrum* de Tortamollis, dans le cadre d'une donation *pro anima* qu'il fait à l'évêque et au chapitre de l'Église d'Apt[40]. Cette donation lui est rétrocédée immédiatement. À la mort de Raimbaud, Laugier va opérer deux actes importants : d'une part, il

37. Catalogue des actes, n° 55-70.
38. F. Mazel, *La Noblesse et l'Église*..., p. 229-231.
39. Catalogue des actes, n° 47.
40. *Ibid.*, n° 55.

échange avec Rixende, la veuve de Raimbaud de Nice, son fils Laugier et sa fille Poncia, leur fief de Tortamollis – que Poncia avait reçu en dot de sa mère et de son frère – contre la somme de 400 sous et la moitié du *castrum* des Tourettes, situé au diocèse de Nice, qu'il tient de sa mère Gisla puisque ce *castrum* faisait partie de la dot de cette dernière. On assiste ainsi à un jeu croisé dans lequel les épouses et les veuves ont un rôle actif à jouer, de même que le régime de la dot permet de déployer des stratégies patrimoniales. Le cas du *castrum* de Crugière permet de dégager de manière plus fine ces stratégies qui, lorsqu'elles concernent spécifiquement des pratiques féodales, associent étroitement les mères et les épouses. Ainsi, le 16 juin 1120, Laugier donne Crugière à ses deux neveux Guirand et Bertrand, les fils de son frère aîné Raimbaud et de son épouse Sancia, « ad servitium et fidelitatem »[41]. La *convenientia* et le serment de fidélité sont prêtés dans la foulée. Deux ans plus tard, en 1122, c'est à Audibert Garac, son épouse et leurs descendants, que ce même *castrum* de Crugière fait retour, par une convention féodale passée avec l'évêque Laugier qui promet de n'interposer aucun seigneur intermédiaire[42]. Si Guirand et Bertrand, les neveux de Laugier, ne sont pas mentionnés ni même souscripteurs de cet acte, c'est parce qu'ils ont obtenu de leur oncle un autre fief, celui des Tourettes au diocèse d'Apt, accompagné de la donation sous réserve d'usufruit de l'honneur que Laugier tenait de son père Rostaing à Gordes, Sorguette, Joucas, Apt, Caseneuve et Castillon[43].

Un autre exemple vient illustrer la circulation des biens permise au sein du lignage par les capacités juridiques des épouses : en 1120, c'est avec sa belle-sœur Sancia, la veuve de son frère aîné Raimbaud Ier, que Laugier échange la moitié du *castrum* de Gordes ainsi que la grande tour d'Apt, biens dont il a hérité de son père, contre l'autre moitié du *castrum* des Tourettes, dans le comté de Nice, qui appartenait à la dot de Gisla, mère de Laugier et belle-mère de Sancia.

La circulation à des fins d'alliance féodale de ce castrum dotal peut être reconstituée, à partir du moment où il entre dans le lignage des Agoult par le biais de l'union de Gisla avec Guilhem Ier : en 1069, un quart en est cédé à l'abbaye de Lérins, cependant que le reste passe très vraisemblablement entre les mains de Laugier, le troisième fils de Gisla et Guilhem, lors du partage de l'héritage avec ses deux frères. Sur la base de ce castrum est constitué un lien féodal en faveur de deux chevaliers fidèles des Agoult – Raimond et Jauffre Aicard – qui obtiennent, en 1113, en échange de ce fief celui de Tortamollis. Peut-être l'échange opéré par Laugier ne porte-t-il alors que sur une partie des Tourettes, car, en 1120, c'est à nouveau la part de ce *castrum* – ayant appartenu à Raimond et Jauffre Aicard –

41. *Ibid.*, n° 62.
42. *Ibid.*, n° 66.
43. *Ibid.*, n° 70.

qui est transmise à Sancia et aux neveux de Laugier ; à moins que la concession faite à Rixende n'ait duré qu'un temps déterminé, le *castrum* faisant retour dans le patrimoine de Laugier peu de temps après.

Il n'est pas lieu de revenir sur la chronologie proposée par les auteurs relative à la mise en place du lignage en Provence, à partir de la seconde moitié du XIe siècle, que notre étude vient plutôt confirmer, surtout par la prégnance de la transmission verticale de l'héritage qui commande les stratégies, et ce malgré la persistance de pratiques successorales égalitaires. Au cœur de ce processus de transformation de la parenté (qui couvre une période qui va du Xe siècle à la première moitié du XIIe siècle), et comme dynamique principale, se trouvent les capacités légales sur les biens gérés en commun. L'instrument du lignage est, en effet, la constitution du patrimoine conjugal, fruit de la jonction de deux héritages. Il n'est ainsi pas forcément pertinent d'opérer une distinction « genrée » sur ce patrimoine, mais il convient plutôt de placer au centre de l'analyse les usages qui en sont faits et qui reposent sur les capacités légales du couple. Si l'historiographie a beaucoup insisté sur les stratégies de rassemblement, de cohésion et de protection du patrimoine, l'exemple des Agoult souligne un aspect complémentaire, qui est la circulation de la dot, notamment à l'intérieur de la famille puisque cet héritage généralement dévolu aux cadets peut faire retour à la branche aînée, car elle vient renforcer une politique de constitution de réseaux féodaux. Cette disposition, que l'on voit déjà à l'œuvre au début du XIe siècle[44], se prolonge au siècle suivant en raison de la nature juridique des biens qui constituent la dot – on peut instituer une dot sur un fief, inversement on peut instituer un fief sur une dot – et des capacités juridiques des femmes. Dans ce contexte, la veuve apparaît comme la mémoire du couple au détriment de ses propres droits individuels.

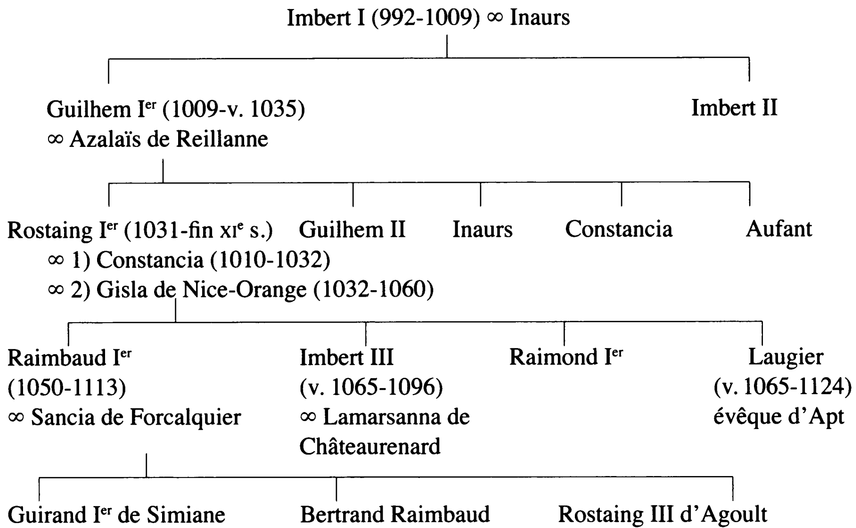
Une inflexion importante apparaît à partir du milieu du XIIe siècle, singularisant par contrecoup les Xe-XIIe siècles, qu'il convient de mettre en rapport avec l'évolution des pratiques féodales et la disparition de la mention de la filiation maternelle dans les actes de la pratique : les femmes n'apparaissent plus dès lors comme actrices actives des donations conjugales ni ne sont plus mentionnées parmi les souscripteurs des actes.

Laure Verdon – Aix-Marseille Université, Département d'Histoire, 29 avenue Robert-Schuman, 13621 Aix-en-Provence Cedex – UMR 7303 Telemme, AMU-CNRS

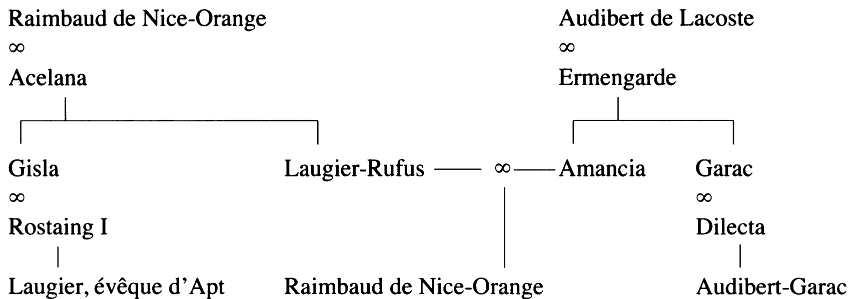
44. E. Magnani Soares-Christen, « Alliances matrimoniales et circulation des biens... », p. 142-145.

Annexes

1) Généalogie simplifiée des Agoult-Simiane x^e^-xiie siècle



2) Le cousinage entre Laugier, Raimbaud de Nice-Orange et Audibert Garac de Lacoste



Le couple, stratégie d'identité et de perpétuation des lignages (Provence, xᵉ-xɪɪᵉ siècle). Réflexions à partir de l'exemple des Agoult

La mise en place des structures lignagères s'opère, en Provence, entre la fin du xᵉ siècle et la première moitié du xɪɪᵉ siècle. Dans ce processus, qui par certains aspects peut apparaître comme incomplet, en particulier parce que les règles de transmission du patrimoine demeurent égalitaires, la part prise par le couple et les stratégies qu'il déploie dans la gestion du patrimoine familial apparaissent prégnantes. La femme, en sa qualité d'épouse et de mère, se place au cœur des relations privilégiées que le lignage entretient avec certains établissements ecclésiastiques, tout comme sa dot sert le jeu des alliances féodales.

couple – dot – patrimoine – Provence – féodalité

The Couple, a Strategy for the Lineage's Identification and Perpetuation (Provence, Tenth Twelve Century). Reflections based on the Example of the Agoult

Between the tenth and the twelfth century, in Provence, the structures of aristocratic "lineage" settle down, although this process can appear as incomplete due to the rules of patrimonial devolution which do not distinguish the eldest. Both members of the couple are active actors of the patrimony's administration; the woman, as a mother and a spouse, is the key of the specific relations with monasteries and her dowry can be used in order to establish feudal alliances.

couple – dowry – patrimony – Provence – feudality

Médiévales 65, automne 2013, p. 125-154

Anna CAIOZZO

ÉCLIPSE OU APOCALYPSE, REMARQUES AUTOUR DU NŒUD DU DRAGON DANS LES MINIATURES DES *COMMENTAIRES DE L'APOCALYPSE* DE BEATUS DE LIÉBANA

Le moine asturien Beatus, du monastère Saint-Martin de Liébana, rédigea dans la deuxième moitié du VIIIe siècle deux commentaires importants sur l'*Apocalypse de Jean et de Daniel*[1]. Ses textes furent en majorité enluminés à partir du IXe siècle dans le Nord de la péninsule ibérique, dans les royaumes chrétiens du León et des Asturies.

Plusieurs exemplaires de ce cycle d'illustrations comportent un étrange motif stylistique qui, en d'autres occasions, passerait inaperçu, si sa symbolique dans le contexte de l'art musulman n'était pas aussi marquée. Certains *Beatus* présentent en effet une particularité iconographique dans la représentation de la Babylone aux serpents[2] ou du Dragon aux sept têtes de l'Apocalypse, et de la Femme : il s'agit d'un nœud en forme de cœur dans le corps du dragon correspondant et, à première vue, dû à l'une de ses circonvolutions ; au demeurant, le dragon présente un caractère très ophidien.

Ce motif, le nœud en forme de cœur, n'est présent que dans onze des vingt-six manuscrits et fragments du cycle des *Beatus*, et totalement absent des

1. Je remercie David Juste et Philippe Morel pour leur relecture et leurs conseils. Le XVIIe canon du Concile de Tolède en 633, présidé par Isidore de Séville, rendit obligatoire la lecture de l'*Apocalypse* lors des offices entre Pâques et la Pentecôte. En effet, jusque-là, les *Commentaires de l'Apocalypse* étaient canoniques en Orient et inclus dans la liturgie, mais non en Occident.

2. Dans son étude sur l'iconographie de la Babylone aux serpents, N. Mezoughi n'avait visiblement pas remarqué le nœud décorant le corps du dragon : N. MEZOUGHI, « La place de Babylone entourée de serpents entre *L'Apocalypse* et *Le Livre de Daniel* dans le *Beatus* », dans J. CABANOT éd., *Millénaire de l'Abbaye, colloque international, 27 mai 1985*, Mont-de-Marsan, 1986, p. 287-315.

miniatures des bibles mozarabes ou médiévales européennes datant de la même époque et représentant des scènes de l'Apocalypse[3].

Ce nœud apparaît dans plusieurs miniatures où le dragon (ou le serpent) figure comme être nuisible ou, mieux, comme l'Antéchrist lui-même ou ses séides : celle de la Femme vêtue de Soleil menacée par le dragon (Apoc. XII 1-18) ; scène d'adoration de la Bête (Apoc. XIII 1-10) et des démons en forme de grenouilles (Apoc. XVI 13-16), dans la scène de Satan enchaîné aux enfers avec sa créature (Apoc. XX, 1-3), et dans la Babylone aux serpents (Daniel I : 1 ; XIV/23).

Origines et signification astrologiques et magiques du dragon

Négativement connoté en Occident latin, associé aux forces du Mal, le dragon est une créature bien connue en Orient où, s'il renvoie en partie à des valeurs négatives, il appartient entre autres à la cosmologie, à la religion, à l'emblématique des dieux et des peuples préislamiques[4]. À l'époque islamique, il est perçu comme le protagoniste de choix des héros de l'épopée persane. Il devient au IXe siècle un concept astrologique et, à partir du XIIe siècle, un thème décoratif fréquent dans l'aire syro-anatolienne qui, au demeurant, est un milieu où il est connu depuis les périodes les plus reculées.

Les dragons appartiennent en effet à la plupart des mythologies proche-orientales depuis les époques les plus éloignées ; certains sont des dragons originels illustrant les forces du chaos des premiers temps, tel le monstre marin Tiamat, un dragon combattu par le dieu Mardouk dont le symbole est aussi un dragon[5]. Le dragon est habituellement associé aux forces obscures, souterraines, maléfiques et porteuses de mort, à l'image d'Humbaba, monstre ou dragon combattu par Gilgamesh. Dans d'autres mythologies, chez les Zoroastriens d'Iran par exemple, le dragon, emblème du Mal, créature d'Ahriman[6], est l'adversaire

3. Voir W. NEUSS, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn/Leipzig, 1922. P. K. KLEIN, « Les cycles de l'Apocalypse du haut Moyen Âge », dans Y. CHRISTE éd., *L'Apocalypse de Jean, traditions exégétiques et iconographiques, IIIe-XIIIe siècle, Actes du colloque de la fondation Hardt, 29 février-3 mars 1976*, Genève, 1979, p. 135-186.

4. On peut voir S. KUEHN, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Leyde, 2011, qui fait l'état d'une partie des travaux menés sur le thème dans cette aire géographique et expose quelques thématiques sur le dragon.

5. T. JACOBSEN, « The Battle between Marduk and Tiamat », *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), p. 104-108.

6. Sur le symbolisme des créatures nuisibles, M. MOAZAMI, « Evil Animals in the Zoroastrian Religion », *History of Religions*, 44/4 (2005), p. 310-311 et, dans l'art musulman, A. CAIOZZO, « Autour des dragons célestes : astronomie, astrologie, magie et imaginaire en Orient médiéval »,

de prédilection des divers héros que Firdawsî célèbre au xe siècle dans sa grande épopée des rois, le *Shâh Nâmeh*[7].

Pourtant, le dragon est aussi l'animal attribut de certains dieux mésopotamiens[8] et, dans certains cas, sa présence est symbole de protection de la nature et des populations contre les calamités[9]. En Arménie, le dragon est vénéré, dès l'âge de pierre, sous le nom de *vishap*, associé à un culte des eaux[10], et plus particulièrement dans les régions où l'homme doit irriguer la terre par des systèmes de canaux. Il est une sorte de divinité protectrice des eaux et des cultures. Le dragon est donc un animal mythique ambigu, craint et redouté, et de ce fait utilisé comme *apotropaion*.

Le thème du dragon connaît un renouveau particulièrement marqué dans l'art architectural et dans les arts mineurs musulmans (métaux, miniatures) lors de l'installation des Saljoukides en Anatolie. Aussi, certains historiens d'art ont-ils attribué la fréquence de ce thème dans l'art islamique de la haute Mésopotamie à la réminiscence d'un ancien symbole totémique des tribus turques désormais sédentarisées[11]. D'un certain point de vue, cela est exact, car les tribus turques avaient de surcroît longtemps côtoyé la culture chinoise qui se démarque du Proche-Orient par son intérêt pour les dragons perçus sous un jour favorable[12].

dans F. CHEN, T. HONEGGER éd., *Good Dragons Are Rare: An Inquiry into Literary Dragons East and West*, Francfort, 2009, p. 419-439.

7. Outre les dragons, le roi maudit Aži Dahaka, « monstre à trois gueules et à trois têtes et à six yeux », transformé en créature hybride par le mal et qui dévore ses sujets ; déchu, puis enchaîné par le héros Farîdûn, sur le mont Damâwend, il sera libéré à la fin des temps, mais il sera alors vaincu par le héros Karasaspa : voir A. CHRISTENSEN, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936, p. 17-19 et J. R. HINNELLS, « Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament », *Numen*, 16/3 (1969), p. 172.

8. E. D. VAN BUREN, « The Dragon in Ancient Mesopotamia », *Orientalia*, 15 (1946), p. 1-45.

9. *Ibid.*, p. 45. Le serpent était, semble-t-il, un thème distinct du dragon, et c'est lui que nous voyons affronté ou enlacé comme les serpents gémeaux utilisés sur les sceaux babyloniens. Cette représentation dérivait en partie de la croyance selon laquelle le serpent est androgyne, à la fois principe mâle et femelle, voir E. D. VAN BUREN, « Entwined Serpents », *Archiv für Orientforschung*, 10, (1935-1936), p. 53-54.

10. A. KALANTAR, *Armenia from the Stone Age to the Middle Ages, Selected Papers*, Neuchâtel/Paris, 1994 : « The Stone Age in Armenia », p. 15-28 (et surtout p. 22-24), et « An Ancient Irrigation System », p. 29-35.

11. G. ÖNEY, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve el Sanatlari, Architectural Decoration and Minor Arts in Seljukj Anatolia*, Ankara, 1978, p. 143 *sq*.

12. Les croyances des Chinois érigent le Dragon vert de l'Est au rang de divinité cardinale aux côtés du Tigre blanc, de l'Oiseau de feu et de la Tortue entourée d'un serpent. Il revêtait en outre une symbolique cosmologique comme maître du monde souterrain, mais il restait le plus souvent associé à la fertilité et à la pluie, voir J. RAWSON, *Chinese Ornament, The Lotus and the Dragon*, Londres, 1984, p. 90. Par ailleurs, le dragon est l'un des motifs archétypaux de l'art et de la symbolique chinoise. À l'origine, tous les arts seraient nés de la spirale initiale matérialisée sous la forme du dragon, J.-P. DIÉNY, *Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Paris, 1987, p. 3.

Le dragon était un emblème politique et cosmologique associé dès l'époque Han à l'empereur qui seul revêtait un vêtement particulier à douze emblèmes appelé « gün », et portant comme motifs la Lune, le Soleil et le dragon[13]. Le dragon est également l'un des animaux de l'horoscope chinois qui fut aussi celui des tribus turques avant qu'elles n'adoptent les croyances islamisées d'origine grecque. Le dragon est visible sur une des fresques murales de Kotscho, dans le bassin de Turfân, aux côtés des autres animaux[14]: rat, chèvre, coq, tigre, etc.

Dans le milieu culturel turc, le dragon est un vieil emblème totémique que possédaient certaines tribus et qui se perpétua sur l'étendard de Tamerlan au XIVe siècle[15]. Il est à la fois un signe cosmologique, totémique et magico-religieux utilisé en tant que tel par les shamans[16], et auquel certaines tribus rendaient un culte[17].

Le dragon des *Beatus*, un des symboles du Mal, n'est pas sans rappeler son homonyme, le dragon arménien et cilicien, thème fréquent et important dans le registre iconographique des bas-reliefs sculptés des églises et des évangéliaires arméniens, dans la représentation notamment de saint Georges ou saint Théodore terrassant le dragon. D'après Arménag Sakisian[18], le dragon arménien serait connu dans l'art local dès le VIIIe siècle et se définit comme « un dragon sans pattes ni ailes et son corps est noué au centre[19] », comme cela est visible sur le bas-relief de l'église de Akhthamar datant du début du Xe siècle[20], dans les chapiteaux

13. *Ibid.*, p. 189-190.

14. A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, IV, Atlas zu den Wandmalerein*, Berlin, 1924, pl. 17.

15. Les dragons étaient nombreux dans l'art scythe et chez les peuples turco-mongols de Sibérie occidentale. Ce dragon tire donc ses origines d'anciens totems sibériens où il était associé au loup, trace lointaine d'une ancienne divinité céleste datant du second millénaire av. J.-C. E. Esin, « Tös and Monçuk, Notes on Turkish Flag Pole Finials », *Central Asiatic Journal*, 16 (1972), p. 14-36. Voir A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin, 1912, fig. 356, fig. 617 et les études d'E. Esin, *Le Dragon dans l'iconographie turque*, Paris IV-Sorbonne, doctorat de troisième cycle, 1969, p. 32-53, et Id., *Antecedents and Development of Buddhist and Manichean Turkish Art in Eastern Turkestan and Kansu*, Istanbul, 1967, p. 55.

16. J.-P. Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris, 1984, p. 128.

17. E. Esin, « The Cosmic Symbolism of the Dracontine Arch and Apotropaic Mask in Turkish Symbolism », *Art and Archeology Research Papers*, 4 (1973), p. 32. Le moment de l'année correspondant à la manifestation du dragon des pluies commençait au solstice d'hiver dans le signe du Capricorne et on le figurait dans l'art comme une arche formée d'un double dragon affronté, fréquemment représentée sur les pierres tombales des Turcs sibériens du VIe au VIIIe siècle, puis sur les tombes saljoukides : *ibid.*, p. 33 et pl. 7 et 8.

18. A. B. Sakisian, « Thèmes et motifs d'enluminures et de décorations arméniennes et musulmanes », *Ars Islamica*, 6 (1939), p. 66-87 (p. 83).

19. *Ibid.*, p. 84.

20. W. Bachmann, *Kirchen und Moschen in Armenien und Kurdestan*, Leipzig, 1913, pl. 37.

de la bibliothèque de Sanahin datant du XIe siècle[21], dans les bois sculptés de la porte du couvent des Apôtres exécutée en 1134[22], dans une miniature d'un évangéliaire arménien réalisé au XIVe siècle[23], dans un émail cloisonné géorgien[24] ou dans le Cifte Minareli d'Erzurum construit et sculpté au XIIe siècle par des artisans arméniens[25].

En Arménie et en Géorgie, les saints guerriers tueurs de dragons sont des thèmes décorant fréquemment les bas-reliefs à l'entrée ou sur les façades des églises[26], comme on peut les voir sur la frise de l'abside ouest de l'église de Martvili datant au plus tôt du VIIe siècle ou, au plus tard, du règne du roi Georges d'Abkhasie au Xe siècle (912-957)[27].

On observe le même thème sur deux édifices : la façade de l'église Sainte-Croix d'Akhthamar datant du Xe siècle (921), où saint Théodore, une fois encore, tue un dragon dont le corps est pourvu d'un nœud en forme de cœur[28], comme sur le tympan ouest de l'église de Nicorzminda en Géorgie (planche 19), datant du XIe siècle et bâtie par le roi Bagrat IV (1027-1072)[29]. Le nœud en forme de cœur est donc un motif présent en Orient un quart de siècle au moins avant son apparition dans les miniatures du premier *Beatus*, peut-être peint à Tábara, conservé à la Pierpont Morgan Library à New York et datant de 940-945. Dans les deux cas, le dragon est associé au Mal suprême, l'un combattu par un saint, l'autre faisant ses dernières apparitions à la fin des temps.

21. A. B. SAKISIAN, « Thèmes... », p. 83. Au sujet de la communication de O. K. WERCKMEISTER, « Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei », dans *L'Occidente e L'Islam nell'alto medioevo*, vol. II, Spolète, 1965, p. 933-968 et p. 978, A. Grabar rappelle à l'auteur l'importance de la Transcaucasie dans l'assimilation des éléments islamiques (Géorgie, Arménie) aux Xe et XIe s.

22. A. B. SAKISIAN, « Thèmes... », p. 83.

23. G. DIDI-HUBERMAN éd., *Saint Georges et le Dragon, Versions d'une légende*, Milan, 1994, p. 92 : Évangiles, Saint Georges et le dragon, XIVe s., Erevan, Matenadaran, n° 6305, f° 282r° et voir *La Miniature arménienne, XIIIe-XIVe siècle*, Collection du Matenadaran, Erevan/Léningrad, 1984 : *Évangiles*, Saint Georges au dragon, n° 7699, Crimée, XIVe s., f° 282r°.

24. G. DIDI-HUBERMAN éd., *Saint Georges...*, p. 92 : émail cloisonné, Saint Georges et le dragon, Anonyme géorgien, XVe s., Tbilissi, musée d'Art géorgien.

25. A. B. SAKISIAN, « Thèmes... », p. 84.

26. S. CARBONI a évoqué l'origine du thème dans un chapitre de son Ph. D. (*The Wonders of Creation and the Singularities of Ilkhânid Painting, A Study of the London Qazwînî, B. L. Ms. Or. 14.140*, Ph. D., SOAS, Londres, 1992 : « The Knotted Dragon », p. 475-479) et il conclut également sur l'origine chrétienne et caucasienne du dragon à nœud en forme de cœur.

27. J. BALTRUSAITIS, *Études sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie*, Paris, 1929, p. 58 et pl. LXVII, p. 67.

28. J. C. DAVIES, *Medieval Armenian Art and Architecture, The Church of the Holy Cross, Aght'amar*, Londres, 1991, pl. 35, les trois saints équestres, 102 et W. BACHMANN, *Kirchen...*, pl. 37.

29. W. BACHMANN, *Kirchen...*, p. 58 et pl. XLVII.

La fréquence du nœud parant les dragons en Orient, dragons présents dans l'art chrétien mais aussi dans l'art islamique, nous autorise d'ores et déjà à émettre l'hypothèse d'une origine orientale du thème par le biais des liens commerciaux et culturels entre les communautés chrétiennes, celle d'Orient, Arméniens ou Syriaques, et les Mozarabes, sans que le thème initial ne soit obligatoirement issu d'un saint combattant le dragon puisque aucune des miniatures représentant dans les *Beatus* les saints cavaliers ou saint Michel terrassant le dragon n'est décorée du nœud du dragon.

En Orient, à partir du IXe siècle, le nœud acquiert un sens renouvelé lié à l'élaboration d'une véritable *doxa* par l'astrologue Abû Ma'shar al-Balkhî et son *Madkhal* ou *Grande introduction à l'astrologie*[30]. L'image du nœud parant le corps du dragon est désormais assortie d'une signification astrologique et magique dans l'art arabo-musulman médiéval. Cette dernière a été mise en évidence dans un article magistral de Willy Hartner[31]. Aux origines de ce symbole se trouve une légende : un anti-dieu hindou, Râhu, tenta de dérober le *soma*, breuvage d'immortalité des dieux, mais il fut dénoncé par la Lune et le Soleil et, en guise de punition, il eut la tête tranchée. Poursuivant de sa vengeance les deux luminaires, il tente en permanence de les dévorer. Ainsi se trouve résumée la cause des éclipses soli-lunaires, provoquées par la vindicte du dragon[32].

Le dragon, désormais placé dans les cieux, devint une pseudo-planète[33] utilisée par les astrologues afin d'indiquer la position mobile des nœuds lunaires où se produisent les éclipses dont la position change tous les dix ans, la Queue occupant alors la place de la Tête, une révolution complète s'effectuant en dix-huit ans et demi[34] ; la Tête, Râhu, fut le nœud ascendant de l'orbite lunaire et Kêtu, sa Queue, le nœud descendant[35]. L'art hindou les représenta aux côtés des autres planètes, la Tête comme une tête monstrueuse et la Queue comme un

30. ABÛ MA'SHAR, *Kitâb al-Madkhal al-Kabîr ilâ 'ilm ahkâm al-nujûm, Liber Introductorii Maioris ad Scientiam Judiciorum Astrorum* (éd. R. LEMAY, Naples, 1995).

31. W. HARTNER, « The Pseudo-Planetary Nodes of The Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconography », *Ars Islamica*, 5 (1938), p. 113-154. Comme l'explique G. Furlani, les Bayloniens n'imputaient pas l'éclipse à un dragon, mais en revanche le concept apparaît chez les Syriaques *via* l'astrologie iranienne et ensuite arabe : voir G. FURLANI « Tre trattati astrologici siriaci sulle eclissi solare e lunare », dans *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei (Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche)*, 344 (1947), p. 569-606 (p. 570-586) et G. DE CALLATAŸ, « The Knot of the Heavens », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), p. 1-13.

32. *Bhâgava Purâna, 10, 8, 9*, dans A. DANIÉLOU, *Mythes et dieux de l'Inde*, Paris, 1992, p. 478-479 ; B. BHATTACHARYA, *Iconography of Buddhism*, Calcutta, 1958, p. 377-378.

33. E. SACHAU, *Al-Bîrûnî's India, An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, 1888, réimpr. Londres, 1910, vol. 2, p. 107-108 : description du dragon selon les sources astrologiques hindoues.

34. W. HARTNET, art. « al-Djawzahr », *E.I.*² II, p. 515.

35. S. SIVAPRIYANANDA, *Astrology and Religion in Indian Art*, New Delhi, 1990, p. 74-77.

hybride à queue ophidienne. De plus, chacune de ces entités, comme les autres planètes, eut droit à un domicile dans l'un des douze signes du zodiaque, la Tête en Gémeaux et la Queue en Sagittaire[36].

Ce dragon céleste est également présent dans la cosmologie zoroastrienne dans laquelle il symbolise la voie lactée[37] et le nom même de cette planète, « *al-Jawzahar* », d'origine indienne, retranscrit en pehlevi dès le VIe siècle av. J.-C., fut ainsi transmis au monde arabo-musulman médiéval[38].

De façon plus générale, le dragon entourant le cosmos de son corps – ou *ouroboros* – symbolise dans les diverses mythologies (grecque en particulier) le temps éternel et permanent[39], thème que les alchimistes reprendront comme celui de la transmutation des métaux en général et de la dissolution des corps par fermentation en particulier[40], et que les gnostiques utilisèrent dans bon nombre d'amulettes[41].

Ce dragon ne figura cependant jamais au rang d'une véritable planète puisque *al-Jawzahar* ne fut que très exceptionnellement représenté et il ne prit jamais place – sauf exception – aux côtés des sept planètes, dans les miniatures comme dans les métaux[42].

Les astrologues du monde arabo-persan médiéval connaissent certes les origines hindoues des nœuds[43], et mentionnent les deux signes abritant en

36. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 122-123.

37. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, « L'église sassanide et le mazdéisme », dans C. PUECH éd., *Histoire des religions*, Paris, 1972, p. 16 et D. N. MACKENZIE, « Zoroastrian Astrology in the Bundahishn », *BOAS*, 27 (1964), p. 525. A. PANAINO, *Tessere il cielo, Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi, et la dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo, Manicheismo e Mandeismo*, Rome, 1998, p. 71-86, et dans les autres croyances, manichéisme par exemple, p. 93.

38. W. HARTNER, art. « al-Djawzahr », *E.I.*[2] II, p. 514.

39. W. DEONNA, « Ouroboros », *Artibus Asiae*, 15, 1/2 (1952), p. 163-170 et L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, réimpr. E. J. TOTH, Milan, 1974, p. 804.

40. *Ibid.*, p. 805-806.

41. *Pistis Sophia, Le Livre sacré des gnostiques d'Égypte*, trad. F. BARDEAU, Paris, 1977, p. 130 ; K. SELIGMANN, *Le Miroir de la magie*, Paris, 1989, p. 64-70.

42. En revanche, le dragon *ouroboros* fut important dans toute la littérature gnostique traduite en arabe comme le traité d'Olympiodore sur la pierre des philosophes, voir E. BLOCHET, « Études sur le gnosticisme musulman », *Rivista degli studi orientali*, 4 (1911), p. 30.

43. AL-BÎRÛNÎ, *Tafhîm, The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology, Written in Ghaznah on 1029 a. d.*, Reproduced from British Museum Ms. Or. 8349, éd. R. R. WRIGHT, Londres, 1934, n° 177, p. 91 (« *Mâ al-Jawzahar* : ces orbites sont inclinées vers l'écliptique. Il y a deux points opposés à l'intersection : le nœud ascendant, la Tête et le nœud sud, la Queue ») et p. 253 (« Il est dit que les Babyloniens pensaient que le nœud ascendant augmente les effets [bienfaisants ou malfaisants] des planètes »).

domicile le Dragon : les Gémeaux et le Sagittaire[44], mais ne donnent jamais d'indications sur son apparence. En fait, même si le Dragon des éclipses de Lune demeura une planète fictive, celle-ci fut représentée par un symbole ou de façon détournée, parfois même par un ou deux dragons, et fit évoluer de façon décisive l'iconographie des deux signes du zodiaque qui l'hébergent en domicile[45].

Le dragon, qui réapparaît et se multiplie au XIIIe siècle à la période saljoukide et ilkhanide dans les métaux ou les bas-reliefs, est ainsi porteur de multiples significations propres à l'histoire et à l'héritage des tribus turques, mais aussi aux traditions millénaires enracinées dans ce milieu mésopotamien[46].

Les représentations du Dragon *al-Jawzahar*, pseudo-planète, dans l'art musulman

L'arrivée des Turcs saljoukides porteurs d'une culture et d'un art où le dragon était un thème connu, voire habituel, de la symbolique religieuse, cosmologique ou politique, fut le facteur déterminant de la diffusion de cette nouvelle planète[47].

Par ailleurs, d'autres détails iconographiques, dont les nœuds en forme de cœur que l'on trouve dans le corps de ces dragons et dont l'importance n'est pas des moindres, semblent, eux, avoir une origine propre à la haute Mésopotamie et à l'Est de l'Anatolie.

La plus ancienne représentation d'un dragon à connotation astrologique dans l'art islamique est celle du dragon qui ornait avec les sept autres planètes (chacune accompagnée du signe dans lequel elle est en exaltation) le pont de Jazîra ibn 'Umar sur le Tigre, pont construit par Jalal al-dîn en 559 H/1164. Le dragon est ici associé au Sagittaire dans lequel la Queue est en domicile, et il

44. ABÛ MA'SHAR, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath* (éd. C. BURNETT, K. YAMAMOTO, M. YANO, Leyde/New York/ Cologne, 1994, p. 16 et 21).

45. A. CAIOZZO, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, Paris, 2003, p. 224.

46. G. CURATOLA, « The Viar Dragon », *Soltaniyya III, Quaderno del Seminario di iranistica uralo-altaistica e caucasologia dell'universita degli studi di Venezia*, Venise, 1982, p. 78.

47. Cette théorie centrale est développée par deux historiens de l'art turc : E. ESIN, *Le Dragon dans l'iconographie turque*, et G. ÖNEY dans les articles cités, qui analysent de façon très détaillée tous les monuments porteurs de symboles récemment introduits en Anatolie et en haute Mésopotamie (lion, aigle, *"anqa"*, arbre de vie, etc.) qu'ils attribuent exclusivement à la culture turque marquée par l'Asie centrale et orientale. De leurs arguments essentiellement ethnocentristes, ils évacuent le plus souvent d'autres interprétations, notamment astrologiques, intégrées par G. AZARPAY, « The Eclipse Dragon on an Arabic Frontispice Miniature », *JAOS*, 98 (1977), p. 363-374.

figure dans le corps d'un centaure dont la queue s'achève par un dragon à gueule énorme, nez flexible comme une trompe et corps ophidien marqué par un nœud[48].

Ce dragon des éclipses soli-lunaires possède en général une ou deux caractéristiques iconographiques fondamentales qui permettent de le repérer dans l'art : il est le plus souvent figuré comme deux dragons affrontés ou en vis-à-vis, et dotés d'un ou plusieurs nœuds en forme de cœur dessinés par le cours sinueux de leurs corps. Le choix de cette iconographie remonte peut-être à l'Asie centrale, puisque sur les fresques murales de Bäzäklik, datant du IXe siècle, on peut voir deux dragons enlacés[49].

Les dragons dressés et le plus souvent affrontés sont présents sur de nombreux supports, pierres, métaux et miniatures.

En 618/1221, le calife abbasside al-Nâsir fit édifier à Bagdad une porte que l'on nomma la porte du Talisman dont la partie supérieure du linteau était décorée d'un bas-relief présentant deux dragons gueule béante, le corps paré d'un nœud en forme de cœur maîtrisé par la langue par un personnage central nimbé[50]. Certains ont voulu y voir la victoire du calife sur les Mongols[51] et sur le Khwârism Shâh Muhammad II en 617/1220 et 618/1221[52] ; pour d'autres, elle a une portée clairement apotropaïque[53] ; mais on peut aussi retenir le sens astrologique en raison du personnage central nimbé qui n'est pas sans analogies avec la représentation habituelle et canonique de la Lune.

Ces dragons si particuliers au corps décoré d'un nœud en forme de cœur sont des thèmes assez fréquents dans l'architecture turque d'époque saljoukide[54],

48. W. Hartner, *The Pseudo-Planetary*, p. 114 et 120, et J. Gierlichs, *Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Nordmesopotamien, Untersuchungen zur figürlichen Baudekoration der Seldschuken, Artuqiden und ihrer Nachfolger bis ins 15. Jahrhundert*, Tübingen, 1996, p. 250-252, pl. 62-63-64.

49. A. von Le Coq, *Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkestan. Im Auftrage der Generalverwaltung der Königlichen Museen aus Mitteln des Baessler-Institutes*, Berlin, 1913, pl. 32.

50. M. Van Berchem, J. Strzygowski, *'Amida, Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar Bakir*, Paris, 1910, p. 83. Voir F. Sarre, E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat und Tigris Gebeit*, 1, Berlin, 1920, 4 et 2, pl. X et XI.

51. A. Hartmann, *An-Nâsir li-Dîn Allâh (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit*, Berlin/New York, 1975, p. 162-166, Bâb al-Tîlasm, qui fait un récapitulatif de la polémique concernant la signification de la porte.

52. F. Sarre, E. Herzfeld, *Archäologische…*, vol. I, p. 35-36.

53. E. Kuhnel, « Drachensportale », *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*, 4 (1950), p. 1-18.

54. G. Öney, « Dragons Figures in Anatolian Seljuk Art », *Belleten*, 33 (1969), p. 192-216 et, plus récemment, O. Pancaroğlu, « The Itinerant Dragon-Slayer : Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia », *Gesta*, 43/2 (2004), p. 151-164.

comme le montre le bas-relief de la porte d'un caravansérail à Sinjar, construit sous le règne de Badr al-dîn Lû'lû (1219-1259)[55].

D'autres bas-reliefs à dragons au corps paré de nœuds ornent d'autres portes : celle d'Urfa à Diyâr Bakir, celle de la citadelle de Konya[56], ou la porte monumentale du Karatay Khân (1240) de la même ville[57], ou la porte d'Urfa (Édesse) de la citadelle d'Alep en Syrie[58]. Le thème est fréquent dans les décors des palais (celui d'Alâ'al-Dîn à Konya, 1220-1237[59], celui du Sultan à Kaysare, 1232-1236[60]).

Ce thème redondant et répandu serait en fait une sorte de talisman qui permet de garantir le triomphe de la lumière, la fertilité et l'eau en devenant dragon de la pluie, car le dragon turco-chinois dévorant la Lune possédait en outre la propriété d'attirer la pluie et il était considéré comme un symbole de fertilité[61].

Outre les décors sculptés, les métaux anatoliens, mésopotamiens ou iraniens sont nombreux à le représenter. On connaît de nombreux heurtoirs de bronze décorant les portes des cités sous la forme de deux animaux affrontés ou opposés et enlacés par la queue, parfois séparés par une tête de fauve (peut-être un lion). Ceux de l'Uû Cami de Cizre (al-Jazîra) à Copenhague[62] et du Dahlem Museum à Berlin[63] sont fidèles à la description de celui ornant la porte d'Alep de la cité d'Amida faite par al-Jazarî[64] dans son traité sur les automates et reproduit dans les ouvrages enluminés dès la première copie de 1203[65] :

> Puis je fis pour chaque volet (de la porte), une sonnette (un heurtoir) en cuivre moulé sous l'aspect de deux serpents reliés, la tête de l'un face à celle de l'autre. Leurs bouches sont ouvertes et elles veulent dévorer le cou et la tête d'un Lion.

55. F. SARRE, E. HERZFELD, *Archäologische…*, 1, p. 13-15 et F. SARRE, *Der Kiosk von Konia*, Berlin, 1936, pl. 25.

56. G. INAL, « The Place of the Dragon Relief at Susuz Han in the Asian Cultural Circle », *Sanat Tarihi Yigilli*, 4 (1970-1971), fig. 1, 2 et 32.

57. *Ibid.*, p. 198, fig. 10, toujours sous le règne d'Alâ'al-Dîn Kay Qûbadh.

58. A. GABRIEL, *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale*, vol. I, Paris, 1940, p. 166.

59. G. ÖNEY, « Dragons Figures… », p. 196 : Konya, Ince Minarelli Medrese Museum, inv. n° 580 et F. SARRE, *Der Kiosk…*

60. *Ibid.*, p. 197, fig. 6 et 7.

61. *Ibid.*, fig. 28, 29 et 32, p. 193-216 ; J.-P. DIÉNY, *Le Symbolisme…*, p. 195.

62. *Ibid.*, p. 201, fig. 17.

63. *Ibid.*, p. 201, fig. 18 : Berlin, Dahlem Museum, inv. I. 2242.

64. M. VAN BERCHEM, J. STRZYGOWSKI, *Amida*, p. 75, 78-81. Selon Van Berchem, les portes d'Amida étaient ornées de bas-reliefs sculptés dont l'aigle ou la chouette, emblème de l'artouqide Muhammad, mais aussi d'un aigle agrippant une tête de Taureau, symbole de la victoire des Artouqides sur les Inâlides.

65. AL-JAZARÎ, *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices* (éd. D. HILL, Boston/ Dordrecht, 1974, p. 191 et 194, fig. 148).

Nous pouvons voir dans toutes les copies une représentation similaire : deux serpents aux allures de dragons, dressés, lovés sur eux-mêmes, et aux queues entrelacées. Gueule béante, ils paraissent s'affronter. Entre les deux gueules se trouve une tête de fauve retenue par les langues des dragons qui lui servent de support. La signification de ce heurtoir pourrait être astrologique. En effet, hormis le zodiaque de l'horloge à eau, qui est un zodiaque des signes d'après al-Jazarî, certains personnages et certains symboles semblent relever de la représentation des planètes telles que nous les voyons dans les autres manuscrits[66]. Les deux dragons affrontés, comme ceux de la porte du Talisman ou de Susuz Khân, attaquent cette fois une tête de lion, lequel est d'un point de vue astrologique le domicile du Soleil, menacé (comme la Lune) par le Dragon. Le heurtoir, placé à l'entrée de la ville, jouerait de ce fait le même rôle que la porte du Talisman en écartant certaines calamités, dont les éclipses.

Les monnaies artouqides présentent parfois des dragons enlacés, en particulier sur celles de Qara Arslân, chef de Diyâr Bakir (1109-1144)[67]. Dans le Vaso Vescovali, qui présentait dès le début du XIIe siècle les planètes telles que nous les voyons dans le manuscrit de la BnF Sup. pers. 174, la huitième planète est représentée aux côtés des sept autres[68]. Elle apparaît certes dans des domiciles : Râhu, « al-Ra's » logé dans les Gémeaux et Kêtu, *Dhanab al-Tinnîn* dans la queue du Sagittaire. La planète *al-Jawzahar*, elle, figure dans une rondelle sous la forme d'un prince encadré par deux hampes à tête de dragon aux pieds desquelles se tiennent deux courtisans ou serviteurs. Ce type de représentation est assez courant dans les bols et chaudrons du Khorasân, en particulier dans une boîte circulaire du XIIe ou du XIIIe siècle (ex-Minassian Collection) décorée de signes zodiacaux. Au centre, une représentation quasi identique entourée sur le bord inférieur par une frise de sphinx.

Par ailleurs, de nombreux métaux nous montrent un personnage assis sur un trône et serrant dans ses mains les bras du siège représentant des têtes de dragons. Cette représentation s'apparenterait à celle d'un luminaire (en l'occurrence, le Soleil) terrassant le dragon des éclipses comme le pense E. Baer[69].

66. C'est le cas des femmes musiciennes (Vénus), du guerrier vêtu de rouge tenant une épée (Mars), du cornac indien (Saturne), du scribe (Mercure), etc.

67. S. Lane-Poole, *Coins of the Turkumân, Seljuk, Urtuk, Zengee Houses in the British Museum*, Cl. X-XIV, Londres, III, 1877, pl. 7.

68. Miniature f° 83r° dans M. Barrucand, « The Miniatures of *the Daqâ'iq al-Haqâ'iq (B.N. persan 174)* : A Testimony to the Cultural Diversity of Medieval Anatolia », *Islamic Art*, 4 (1991), pl. C.

69. E. Baer, « The Ruler in Cosmic Setting : A Note on Medieval Islamic Iconography », dans A. Daneshvari éd., *Essays on Islamic Art and Architecture, In Honor K. Otto-Dorn*, Malibu, 1981, p. 13-19.

L'âge d'or des dragons affrontés, après ceux de la période saljoukide, fut sans conteste l'art timouride[70]. De nombreux objets portent des dragons en vis-à-vis : la garde en ivoire d'une épée[71], un presse-papiers[72], des chandeliers[73] aux têtes de dragons en vis-à-vis sont les plus symboliques, sans compter les tasses en jade[74] et les jarres en métal[75] à anses de dragons, les coffres et objets en bois sculpté décorés du même motif[76], dont beaucoup ont appartenu au prince Ulugh Beg, féru d'astronomie et astrologue de talent qui ne pouvait ignorer la signification de pareilles représentations.

La plus ancienne apparition du Dragon de l'écliptique dans l'art du livre appartient au *Livre des antidotes* (Paris, BnF, ms. ar. 2964) daté de 1199 (planche 22)[77]. Le double dragon encercle la Lune, comme s'il l'avait en quelque sorte avalée, mais la Lune présentée en souveraine brandit le croissant fermé devant sa tête et les anges semblent protéger la scène qui peut ainsi se résumer, comme dans la porte du Talisman, en une représentation apotropaïque. D'après Guitty Azarpay, la forme circulaire de ce dragon des éclipses serait une réminiscence de l'*ouroboros* connu des Babyloniens, comme le montrent certains sceaux de l'époque sassanide[78] et comme l'évoque encore le *Bundahishn*[79].

70. E. J. Grube, « Notes on the Decorative Arts of the Timurid Period, II », *Islamic Art*, 3 (1989), p. 175-208.

71. Sabre à poignée en forme de dragons en vis-à-vis, Istanbul, Topkapi Sarayi Armory, inv. I-220, Iran ou Asie centrale, xve s., 77,5 cm ; 10,5 cm, dans T. Lentz, G. D. Lowry, *Timur and the Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Washington, 1989, p. 222.

72. Presse-papiers en jade, New York, Metropolitan Museum of Art, inv. 1902, 02.18.765, Iran ou Asie centrale, 1400-1450, dans T. Lentz, G. D. Lowry, *Timur*..., p. 143.

73. Chandelier, Copenhague, The David Collection, inv. 38/1982, Iran ou Asie centrale, xve s., 25,1 cm ; 16,9 cm dans T. Lentz, G. D. Lowry, *Timur*..., p. 223.

74. Tasse en jade, Londres, San Francisco, Asian Art Museum, The Avery Brundage Collection, B 60 J160, Iran ou Asie centrale, xve s., 15,9 cm ; 16,5 cm ; 12,3 cm, T. Lentz, G. D. Lowry, *Timur*..., p. 222.

75. Jarre en métal, Londres, the Board of Trustees of the Victoria and Albert Museum, inv. 943-1886, Herat, 866H./1461-2, fabriquée par Habibullah Ibn 'Alî Baharjanî, gravée d'argent, 13 cm ; 12,8 cm, dans T. Lentz, G. D. Lowry, *Timur*..., p. 206.

76. Couvercle du coffre d'Ulugh Beg, Istanbul, Topkapi Sarayi Treasury, inv. 2/1846, Asie centrale, 1420-1449, bois gravé avec de la marqueterie polychrome, dans T. Lentz, G. D. Lowry, *Timur*..., p. 207.

77. G. Azarpay, « The Eclipse... », p. 363-374 et O. Pancaroğlu, « Socializing Medecine : Illustrations of the Kitāb al-diryāq », *Muqarnas*, 18 (2001), p. 165-167 et voir l'édition du fac-similé du *Livre de la Thériaque*, A. Caiozzo, « Les trois états de la Lune, éléments d'analyse pour la lecture du frontispice du *Livre de la Thériaque* », dans *Commentaires du fac-similé de la Thériaque de Paris*, Aboca Museum, 2009, p. 36-47.

78. G. Azarpay, « The Eclipse... », p. 369-371, fig. 6, fig. 8, fig. 9.

79. Textes cosmogoniques d'époque sassanide. *Cf.* D. N. MacKenzie, « Zoroastrian Astrology... », p. 515-516.

En dépit de la date incertaine de cette miniature, on peut observer dans le manuscrit Paris, BnF Sup. pers. 174, l'ange Shamhûrash, l'équivalent gnostique de saint Georges tuant le dragon[80], ce qui montre par ailleurs un lien étroit avec le milieu culturel est-anatolien présaljoukide (planche 23).

Par ailleurs, le dragon, à l'image de son homologue chinois, semble revêtir, dans certaines miniatures, une symbolique du pouvoir. Deux dragons chinois en vis-à-vis ornent les trônes du Sultân Luhrâsp, du roi Tahmûras ou du roi Jamshîd dans les miniatures de l'*Histoire universelle* de Rashîd al-dîn (Bibliothèque de l'université d'Édimbourg, 1306)[81].

Quant aux nœuds en cœur décorant le corps de la plupart de ces dragons dans les sculptures et les miniatures, ils semblent de toute éternité associés aux représentations des reptiles, à l'instar de la glyptique mésopotamienne datant de près de 2000 ans av. J.-C.[82]. La symbolique du nœud renvoie à celle des dieux lieurs, divinités néfastes et redoutées[83]. Le nœud est d'un usage double : il provoque le mal mais on l'utilise également pour le conjurer[84].

De ce fait, l'usage de ces nœuds ornant les corps des dragons arméniens et saljoukides n'est sans doute pas anodin. En effet, concepts hérités de l'astrologie hindoue, ils symbolisent désormais les nœuds de Lune ou position des éclipses soli-lunaires[85], mais en se doublant d'une signification apotropaïque et magique.

De façon isolée, le nœud est à la fois un signe magique et un symbole apotropaïque, et l'on observe une forme similaire dans les alphabets magiques arabes tel le *rûhânî*, une forme supérieure de magie recommandée par al-Bûnî : ∅. Il s'agit ici de l'un des sept signes magiques (parfois après le pentacle,

80. E. Blochet, *Études*..., 2, 1909, p. 720-726. Sur cet ange et ce dragon, voir A. Caiozzo, « Anges gardiens et génies familiers dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », dans J.-P. Boudet, P. Faure, C. Renoux éd., *Anges gardiens et démons familiers de Socrate à Tintin*, Colloque de l'université d'Orléans, Orléans, 9-10 juin 2006 (Rennes, 2011, p. 97-110).

81. D. Talbot-Rice, B. Gray, *The Illustrations of the World History of Rashîd al-Dîn*, Édimbourg, 1976, pl. 4, pl. 5, pl. 16.

82. P. Amiet, *La Glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris, 1980, sceaux n° 1247a, 1247b, 1248, et de façon isolée le thème apparaît dans les sceaux n° 1251 et 1253, pl. 95.

83. Certaines divinités utilisent le lasso ou le lacet pour neutraliser leurs adversaires, usant ainsi du pouvoir apotropaïque du nœud : en Iran le héros Rustam use de son lasso dans le *Shâh Nâmeh* de Firdawsî, et avant lui le héros Farîdûn qui lie le tyran Dhâhhâk après sa capture. Cet usage se retrouve dans les mythes sumériens avec Ea et Mardouk liant leurs ennemis. Voir M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, le symbolisme du centre*, Paris, 1952, p. 132-144, et M. Eliade, « Le dieu lieur et le symbolisme des nœuds », *Revue de l'Histoire des religions*, 67 (1948), p. 5-36.

84. M. Eliade, *Images et symboles*..., p. 145-146.

85. W. Hartner, *The Pseudo-Planetary*..., p. 113-154.

parfois en dernière lettre), qui signifierait d'après al-Bûnî l'alpha et l'oméga[86]. Ce signe, comme les six autres, est invoqué notamment dans les formules de guérison inscrites sur les bols magiques dans lesquels sont confectionnées les thériaques visant à soigner les piqûres de scorpions et les morsures de serpents[87]. On le retrouve en outre dans divers sceaux et talismans musulmans; signalons à ce propos que l'un des talismans le représentant possède une inscription coranique faisant directement allusion à la ligature des nœuds (Coran CXIII)[88]:

> Je me réfugie auprès du seigneur de l'aube,
> contre le mal qu'il créa,
> contre le mal d'une obscurité quand elle s'étend,
> contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds et
> contre le mal d'un envieux qui envie.

Les entrelacs d'époque médiévale formés de nœuds en forme de cœur décorent également les monuments arméniens et géorgiens, notamment à Nicorzminda en Géorgie[89]. On peut noter qu'il s'agit d'un type d'entrelacs formé de deux tiges enlacées ou de deux tiges croisées[90]. Accompagné ou non par des serpents ou des dragons, il devient, de façon isolée, une sorte de motif décoratif dans l'art islamique, présent dans les céramiques mésopotamiennes abbassides dès le IXe siècle[91], puis de façon beaucoup plus généralisée au XIVe siècle[92] à l'image de cette coupe de Raqqa[93] datant du IXe siècle selon Marcel Pézard, du XIIe ou XIIIe siècle selon Ernst Grube[94]. Les métaux sont eux aussi fréquemment décorés

86. E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1908, p. 154-156; J. M. G. DAWKINS, «The Seals of Salomon», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1944, p. 150; M. CANOVA, «Alphabets magiques arabes», *Journal asiatique*, 1921, p. 37-55 et 1922, p. 250-262 et 259; T. CANAAN, «The Decipherment of Arabic Talisman», *Berytus*, 4 (1937), p. 103 et *Berytus*, 5 (1938), p. 143.

87. H. H. SPOER, «Arabic Magic Medicinal Bowls», *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), p. 240-244.

88. L. KALUS, *Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques*, Paris, BnF, n° 13-1, p. 80.

89. J. BALTRUSAITIS, *Études*..., p. 22-23, et pl. XL, n° 62-63-64.

90. *Ibid.*, 2-3, fig. 1 et 2.

91. M. S. DIMAND, *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958, p. 367, plat en terre à décor lustré, décor en relief couvert par un vernis jaune avec des taches vertes.

92. J. SAUVAGET, *Poteries syro-mésopotamiennes du XIVe siècle*, 1, Documents d'Études Orientales, Institut Français de Damas, Paris, 1932, pl. 16, n° 61 et 63, pl. 18, n° 64 et pl. 24, n° 93.

93. M. PÉZARD, *La Céramique archaïque de l'Islam et ses origines*, Paris, 1920, 2, pl. CXLIX.

94. E. J. GRUBE, «Raqqa Keramik in der Sammlung des Metropolitan Museum in New York», *Kunst des Orients*, IV (1963), p. 42-78, pl. 12: New York, Metropolitan Museum of Art, plat en céramique, inv. 3471, Fletcher Fund 1934, Raqqa, XIIe-XIIIe s., ht.: 7,6 cm; diam.: 26,1 cm, et pl. 15, ACC. N° 20-52-3, Rogers Fund, 1920, XIe-XIIe s., même appréciation de la date chez A. LANE, *Early Islamic Pottery*, Londres, 1947, fig. 81 et 44-45, et chez M. S. DIMAND, *A Handbook*..., fig. 124, p. 193.

de nœuds, telle la Wade Cup, datée du début du XIIIe siècle, qui comporte, en plus des signes du zodiaque, des nœuds en forme de cœur dont le caractère magique a été souligné par Richard Ettinghausen[95]. Ces derniers s'ajoutent aux poissons et aux sphinx pour renforcer l'aspect astrologique de la coupe qui est sans conteste un objet à forte connotation solaire[96].

Hormis les nœuds, les têtes de dragons ont souvent pour vocation de rappeler l'existence de cette huitième planète responsable des éclipses, à l'image de celle ornant la queue du Sagittaire et symbolisant la queue du Dragon[97].

Dans une coupe magique du Sud de l'Anatolie datant du XIIIe siècle, les motifs talismaniques lions, scorpions et étoiles à cinq branches sont présents aux côtés de deux dragons affrontés et aux corps noués en forme de cœur[98]. Dans la coupe magique syrienne du XIVe siècle conservée au Louvre, on retrouve cette fois le symbole du nœud sans le dragon. En effet, l'extérieur porte douze médaillons montrant les signes du zodiaque, mais à l'intérieur, entre plusieurs formules de bonne santé, on peut voir d'étranges créatures habituellement utilisées dans les pratiques magiques, talismaniques ou alchimiques : un scorpion, un nœud en forme de cœur, une sorte de lézard ou de salamandre et diverses figures étranges, voire hermétiques. Les nœuds peuvent accompagner les dragons, voire les remplacer à l'occasion par une simple représentation comme dans la coupe magique du Louvre.

Dans les miniatures d'un grand nombre de manuscrits des cosmographies de Qazwînî en langue arabe, à partir du XIVe siècle, le nœud devient un motif décorant les queues de certains animaux (lions, buffles, chevaux, hybrides). Le *Sarre Qazwînî* en particulier, comme l'a montré Julie Badiee[99], diffuse une iconographie particulière des planètes et du zodiaque, dérivant certes du Codex Arab. 464, datant de 1280, le plus ancien manuscrit illustré, mais s'individualisant également par des éléments stylistiques et culturels typiquement anatoliens. Ces derniers, tel le nœud lunaire, se retrouvent dans les copies ottomanes ou de l'école du Deccan aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Stefano Carboni a également

95. W. HARTNER, « Zur astrologischen Symbolik des Wade Cup », *Aus der Welt der islamischen Kunst, Festschrift für Ernst Kühnel*, Berlin, 1959, p. 235-243, et R. ETTINGHAUSEN, « The Wade Cup in the Cleveland Museum of Art, Its Origine and Decorations », *Ars Orientalis*, 2 (1957), p. 327-366.

96. R. ETTINGHAUSEN, *The Wade Cup*..., p. 360.

97. J. GIERLICH, *Drache, Phönix, Doppeladler, Fabelwesen in der islamischen Kunst*, Berlin, 1993, p. 40-47.

98. *Ibid.*, 41, n° 8 : Coupe magique, Berlin, musée d'Art islamique, inv. I 1992-7, Sud de l'Anatolie, XIIIe s.

99. J. BADIEE, *An Islamic Cosmography, The Illustrations of The Sarre Qazwînî*, Ph. D., University of Michigan, 1978, p. 253-255, conclusion p. 345 et tableau p. 339.

noté la présence de tels motifs symboliques dans le manuscrit B.L. Or. 14.140 qu'il date du début du XIVe siècle (1305-1315)[100].

Faut-il conclure à une certaine spécificité des cosmographies en arabe, dans lesquelles le nœud ne conserve plus qu'un lien lointain, voire oublié, avec les phénomènes lunaires ? En effet, dans l'ensemble des copies « arabes », le signe des Gémeaux est le plus souvent conventionnel et astronomique (deux jeunes gens enlacés) et le Sagittaire, quoique affublé d'une queue nouée achevée par une tête de dragon, ne tire pas vers elle. En fait, parées de ce nœud, ces constellations ne porteraient-elles pas en réalité la marque discrète d'un autre zodiaque connu à l'époque, le zodiaque astrologique ? En effet, les animaux dans lesquels il est présent ne sont pas anodins : il s'agit des dragons, des taureaux et des centaures.

Les dragons[101] font référence de façon implicite au Dragon des nœuds de Lune : en effet, le Taureau est en astrologie le signe d'exaltation de la Lune, qui se dote de ce nœud, peut-être de façon apotropaïque, afin d'écarter l'obscurité de la Lune ; enfin, le nœud est présent dans la queue du Sagittaire, signe de domicile de la Queue du Dragon, ou dans la queue du Centaure[102] qui, lui, rappelle le Sagittaire. Il serait difficile de n'y voir qu'une série de coïncidences.

Emblème apotropaïque du Proche-Orient ancien, totem des tribus turques, mais incarnant aussi le Mal, le dragon dévore les luminaires, symbolisé par un nœud célébré à titre propitiatoire par l'art musulman[103].

De l'Orient à l'Occident, migration ou permanence d'un symbole et d'un thème décoratif ?

La présence du nœud dans l'art occidental serait sans conteste, d'après Jurjis Baltrusaitis, une importation orientale en provenance de la Syrie et de la haute Mésopotamie qui produisit bon nombre de supports transportables, tissus, céramiques ou manuscrits[104]. Le manuscrit 644 de la Pierpont Morgan Library fut peint par un moine d'Escala, ville qui accueillait les réfugiés mozarabes

100. S. Carboni, *The Wonders of Creation...*, 1, p. 475-479 et datation p. 523 *sq.*

101. J. Badiee, *An Islamic Cosmography*, pl. 10, pl. 11, pl. 12, pl. 13.

102. *Ibid.*, fig. 8.

103. Selon A. B. Sakisian, « Les tapis à dragons et leur origine arménienne », *Syria*, 9 (1928), p. 256, il est difficile d'établir si le thème du dragon trouve son origine dans la communauté arménienne, ou s'il est une importation propre aux Saljoukides. Il est toutefois probable qu'il y eût collusion des deux faits, et que le dragon endogène au milieu syro-mésopotamien, combattu par les saints tueurs de dragons, s'enrichisse sans doute d'une iconographie rénovée sous l'influence des Turcs et devienne de plus porteur du nœud, symbole propre à l'astrologie arabo-persane influencée par l'art et à la symbolique hindoue.

104. J. Baltrusaitis, *Le Moyen Âge fantastique, antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, 1993, p. 93-94, pl. 55, et p. 111-113, pl. 70.

venant de Cordoue et il aurait pu avoir eu connaissance d'objets d'art décorés de dragons porteurs du nœud en forme de cœur[105].

Le dragon et surtout son nœud ne seraient d'ailleurs pas la seule importation orientale dans l'art mozarabe, à l'instar du bestiaire fantastique des *Beatus*, ou d'autres éléments tant décoratifs que thématiques[106]. Ces influences orientales, parfois controversées[107], ne sont cependant plus à démontrer[108], surtout concernant les animaux fantastiques[109]. Les thèmes orientaux auraient été copiés à partir de tissus brodés importés de Syrie[110], ou d'après des manuscrits enluminés[111] appartenant entre autres aux chrétiens d'Orient[112]; ces derniers étaient assez bien tolérés en Espagne omeyyade[113] et ils purent y introduire leurs évangéliaires, excellents véhicules iconographiques, porteurs de thèmes

105. J. Williams, *The Illustrated Beatus, A Corpus of the Illustrations of the Commentary of the Apocalypse*, vol. II, Londres, 1994, p. 27.

106. *Ibid.*, vol. I, p. 143-157.

107. Selon A. Grabar, dans « Les illuminations des *Beatus* mozarabes et les miniatures orientales chrétiennes », *Cahiers archéologiques*, 28 (1979), p. 7, et J. Williams, *The Illustrated...*, vol. I, p. 144 et 151-155. D'après W. Neuss (*Die katalanische Bibelillustration...*, p. 146-148), l'aspect oriental des *Beatus* des xe et xie s. ne serait dû qu'à leur aspect plat et, d'après J. Williams, ils seraient davantage méditerranéens que proche-orientaux.

108. M. Churruca, *Influjo oriental en los temas iconographicos de la miniatura espanola, siglo x al xii*, Madrid, 1939, p. 38-71 ; O. K. Werckmeister, « The Islamic Rider in the *Beatus* of Girona », *Gesta*, 36/2 (1997), p. 101-106.

109. J. Yarza Luaces, « Los seres fantasticos en la miniatura castellano-leonesa de los siglos xi y xii », *Goya*, 103 (1971), p. 7-16 et J. Yarza Luaces, *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelone, 1987, p. 169-173.

110. A. Grabar signale que, dès le viie s., les chrétiens du Levant transmettent des éléments stylistiques orientaux : « Éléments et islamiques dans les enluminures des manuscrits espagnols du haut Moyen Âge », *Arte del Primo Millenio, Atti del IIe Convegno per lo studio dell'arte dell'alto Medio Evo tenuto presso l'Universita di Pavia nel settembre 1950*, Pavie, 1950, p. 312-319 (315) et C. Dübler, « Las influencias iránicas en la peninsula ibérica », *Sefarad*, 5 (1975), p. 83-130.

111. R. Wittkower, *L'Orient fabuleux*, Paris, 1991, p. 88, n° 81. R. Wittkower, dans le chapitre « Monstres et merveilles de l'Orient », p. 21-100, note à ce propos, p. 41, que les thèmes de dragons enlacés parvinrent probablement dans les manuscrits occidentaux des xiiie et xive s. par le biais des cosmographies de Qazwînî. L'auteur souligne plus particulièrement le rôle de Byzance jusqu'au xiie s. dans l'introduction d'un bestiaire fantastique en Occident; tout comme C. E. Dübler, dans « Las influencias iránicas en la peninsula ibérica », *Sefarad*, 1/V (1945), p. 83-130 et p. 125-127 : les alliances et mariages princiers étaient d'excellentes occasions pour se transmettre des présents de toutes natures dont les tissus, objets d'art et manuscrits, comme ce fut le cas lors du mariage de l'empereur Otton II avec la princesse byzantine Théophano.

112. A. Grabar, *Les Illuminations...*, p. 7-16. A. Grabar note la proximité de styles au sujet du costume de deux moines représentés dans le *Beatus* de Girona (975), f° 164r°, copiés, sinon inspirés, d'un évangéliaire syriaque montrant saint Éphrem.

113. A. Grabar, *Les Illuminations...*, p. 8 : « Les Chrétiens du Levant pénétraient sans difficulté dans les provinces d'Espagne conquises par les mêmes Arabes maîtres de la Syrie et de l'Égypte » ; H. Terrasse, *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, Paris, 1958, p. 40.

nouveaux préislamiques, parfois marqués par l'art musulman et dont l'art roman et hispanique hérita dès le xe siècle[114] : griffons cornus[115], sirènes[116], lions ailés[117] et rinceaux s'achevant sur des têtes de dragons[118]. À ces thèmes vint donc s'ajouter celui du dragon, présent également sur d'autres moyens de diffusion aisés : les tissus et surtout les tapis arméniens fabriqués en Anatolie par des artisans de Konya et Siwas[119]. Par ailleurs, Lucien-Jean Bord et Piotr Skubiszewski ont bien montré comment le dragon jouait, dans le cas de la Babylone aux serpents, un rôle apotropaïque issu en grande partie de la tradition babylonienne relative aux serpents-dragons[120].

C'est sans doute par ces voies diverses[121] que le dragon de l'Apocalypse, symbole du Mal dans tous ses états[122] (menaçant la Femme vêtue de Soleil, celui de l'adoration de la Bête, celui vomissant des grenouilles et ceux de la Babylone aux serpents), s'enrichit d'un motif de nature cosmologique et astrologique qui vint s'ajouter aux roues à svastika, symboles solaires[123], fréquentes en Orient et dans l'art omeyyade, visibles en particulier dans les théophanies de l'agneau et devant les pieds des évangélistes, figurant les roues du char céleste de la vision d'Ézéchiel[124], et à la représentation des cieux en cercles concentriques selon la conception d'Ibn 'Arabî[125].

Conjuguant les motifs astrologique et magique au thème eschatologique des miniatures, le Dragon des éclipses soli-lunaires offre de ce fait une nouvelle lecture des miniatures illustrant les *Commentaires de l'Apocalypse* du moine

114. Sur l'ensemble des influences zoomorphes d'origine islamique dans l'art mozarabe, J. G. Beckwith, « Islamic Influence on *Beatus* Apocalypse Manuscripts », *Acta del simposio para el estudio de los codices del commentario al apocalipsis de Beato de Liébana*, Madrid, 1978, I, p. 55-60 et p. 59, et III, pl. 30-33. Sur ces influences dans l'art arménien, S. Der Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des xiie, xiiie, xive siècles de la Bibliothèque des Pères Mékhitaristes de Venise*, Paris, 1936, p. 23, 49, p. 107-117.

115. S. Der Nersessian, *Manuscrits*..., p. 23.

116. *Ibid.*, p. 107 et p. 117.

117. *Ibid.*, p. 117.

118. *Ibid.*, p. 23.

119. A. B. Sakisian, *Les Tapis*..., p. 238-256.

120. L.-J. Bord, P. Skubiszewski, *L'Image de la Babylone aux serpents dans les* Beatus, *Contributions à l'étude des influences du Proche-Orient antique dans l'art du haut Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 49-80.

121. *Ibid.*, p. 112-117.

122. R. K. Emerson, *Antichrist in the Middle Ages*, Seattle, 1981, p. 22-113.

123. J. Baltrusaitis, « Quelques survivances de symboles solaires dans l'art du Moyen Âge », *Gazette des Beaux-Arts*, 17 (1937), p. 75-82.

124. M. Mintré, *La Peinture mozarabe*..., pl. 127 : Madrid, B.N., Vit. 14. 2, fo 116vo, pl. 128 : *Beatus* de San Millán, Madrid, R. A. H., 33, fo 92ro et L.-J. Bord, P. Skubiszewski, *L'Image*..., p. 121.

125. M. Churruca, *Influjo*..., p. 45.

Beatus, renforçant peut-être la présence du Mal identifié sous la forme de l'Islam qui apporterait les Ténèbres sur le monde.

Mais, en se rapportant cette fois au texte et dans la tradition des cosmologies d'Orient où puisent les récits de l'Apocalypse [126], le dragon conserverait plutôt ici son antique fonction d'*ouroboros* ceignant le firmament, ses sept têtes comme autant de planètes, la femme vêtue de Soleil, couronnée de douze étoiles, les signes du zodiaque indiquant les Fixes, trônant sur la Lune, symboliserait la lumière émanant des deux luminaires. Quant au nœud – motif fortuit ou concept déjà connu dans les milieux initiés –, il serait ainsi la huitième planète, le Dragon menaçant perpétuellement la Lumière d'être dévorée lors des éclipses de Soleil et de Lune [127]... Signalons que la Lune fut, en Mésopotamie, un dieu lieur qui luttait contre les Sept, des démons envoyés par l'infernal Nergal, son jumeau cosmique symbolisé par un dragon, afin de la dévorer et de provoquer l'éclipse, sept comme les têtes du dragon de l'Apocalypse [128]...

Paradoxalement, si dans les mythes cosmogoniques du Proche-Orient ancien, le combat cosmique entre le Dragon aquatique (Tiamat) et le Soleil donne naissance au monde et à son humanité [129], dans l'eschatologie chrétienne du *Beatus*, dans une situation inversée cette fois, le Dragon, en Léviathan qui ne se nomme pas, accompagné de la Bête surgie de la mer, sont vaincus par les armées du ciel et enchaîné pour être neutralisé à jamais afin que la vie éternelle soit rétablie au seul profit des Justes [130].

Si la présence du nœud nous interpelle, lui attribuer une signification clairement astrologique est un peu problématique en raison de notre méconnaissance de la transmission des savoirs à cette époque. Le moine enlumineur du premier *Beatus* illustré l'a-t-il peint de façon fortuite en reproduisant un modèle sans doute oriental, en identifiant le symbole astrologique et magique et ses implications, ou simplement en usant d'un vieux symbole apotropaïque, le nœud ?

126. J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea, Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge, 1985 ; M. FISHBANE, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford, 2003, « The Primordial Serpent and the Secret of Creation », p. 273-292.

127. D. JUSTE, *Les Alchandreana primitifs, Études sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (xe siècle)*, Leyde, 2007, p. 129-135 ; comme le souligne David Juste, le concept du dragon des éclipses soli-lunaires et ses propriétés astrologiques étaient alors bien présents, connus, et le dragon « représenté », dans les traités astronomiques latins du xe s., quoique non utilisé en astrologie pratique (p. 129-130).

128. E. DHORME, *La Religion de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1949, p. 58-59.

129. J. DAY, *God's Conflict*... ; L.-J. BORD, P. SKUBISZEWSKI, *L'Image*..., p. 112.

130. Sur le Léviathan, le monstre ophidien de l'abîme, voir B. TEYSSÈDRE, *Naissance du Diable, De Babylone aux grottes de la mer Morte*, Paris, 1985, p. 75-82, et *Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris, 1985, p. 152-187.

Mais, par-delà les mythes et les religions, accidentelle ou intentionnelle, l'alliance entre nœud et dragon témoigne aujourd'hui encore des terreurs millénaristes, peurs que certains de nos contemporains ont encore manifestées en l'été 2000 en percevant l'éclipse comme annonciatrice de l'Apocalypse...

Anna Caiozzo – Université Paris 7 Denis Diderot, EA 337 Identités Cultures Territoires, case courrier 7001, 5 rue Thomas Mann, 75253 Paris Cedex 13

Éclipse ou Apocalypse, remarques autour du nœud du dragon dans les miniatures des *Commentaires de l'Apocalypse* de Beatus de Liébana

Les dragons des plus anciennes miniatures mozarabes des *Commentaires de l'Apocalypse* du moine Beatus de Liébana s'ornent d'un étrange dragon au nœud en forme de cœur, une forme que l'on retrouve déjà dans les sceaux-cylindres du Proche-Orient archaïque. Ce nœud est devenu le symbole des éclipses en astrologie, et plus généralement celui de la huitième planète, dite le Dragon (*al-Jawzahar*), à l'époque islamique, un héritage indien et iranien que les miniaturistes chrétiens ont utilisé, peut-être fortuitement, pour leurs dragons apocalyptiques.

astrologie – Apocalypse – Beatus de Liébana – dragon – éclipse

Eclipse or Apocalypse. On the Dragon Knot in the Miniatures of the Beatus of Liébana's *Commentaries of the Apocalypse*

The dragons of the oldest Mozarabic miniatures of the *Commentaries of the Apocalypse* by the monk Beatus of Liébana are decorated with a strange dragon knot shaped as a heart, a form that already exists in cylinder seals from the archaic Middle East. This knot has become the symbol of eclipses in astrology and more generally that of the eighth planet, known in the Islamic era as the Dragon (*al-Jawzahar*), an Indian and Iranian legacy that Christian miniaturists have used—perhaps fortuitously—for their apocalyptic dragons.

astrology – Apocalypse – Beatus of Liébana – dragon – eclipse

Annexe

Les manuscrits et les folios concernés sont les suivants :

1/ *Beatus* de la bibliothèque Pierpont Morgan (New York, Pierpont Morgan Library, 644, Tábara [?], pour San Miguel de Escalada, enlumineur Maius, vers 940-945). Le nœud apparaît dans le double f° 152v°-153r° : un immense dragon au corps brun écaillé menace la Femme revêtue de Soleil de ses sept têtes effrayantes, alors que, dans la partie inférieure de la miniature, les damnés périssent en Enfer, Dieu trône en compagnie des anges dans la partie supérieure[131] (planche 1).

2/ *Beatus* de Valladolid (Valladolid, Bibliothèque de l'Université, 433, León, Valcavado ?, Obeco, 970)[132], dans l'épisode de l'adoration de la Bête (*Apoc.* XII : 1-18), le dragon possède, à proximité des sept têtes, un énorme nœud en forme de cœur (f° 134v°-135r°, planche 2) ; dans le règne de la bête à sept têtes au f° 130v°-131r° (*Apoc.* XIII : 1-10, planche 3) ; la bête vomissant des grenouilles au f° 157r° (planche 4).

3/ *Beatus* de Girona (Girona, Musée de la Cathédrale, *inv.* 7 [11], Tábara, Emeritus, 975)[133], les démons crachent des esprits en forme de grenouilles (*Apoc.* XVI : 13-16, f° 204v°, planche 5).

4/ *Beatus* de la Seú d'Urgell (Urgell, Musée diocésain de la Seú d'Urgell, s. *inv. 501*, León, fin xe s.)[134]. Trois miniatures à nœuds : dans l'épisode de la femme revêtue de Soleil, un nœud précède les sept têtes (*Apoc.* XII : 1-18, f° 140v°-141r°, planche 6)[135] ; dans l'adoration de la Bête (*Apoc.* XIII : 1-10, f° 144v°-145r°, planche 7) ; dans le dragon vomissant des grenouilles (*Apoc.* XVI : 13-16, f° 164v°, planche 8).

5/ *Beatus* de Madrid (Madrid, Bibliothèque nationale, VIT 14-2, León, seconde moitié du xe s.)[136] qui nous offre trois visions de ce nœud : un dragon immense, pourvu comme la bête à cornes qui lui fait face de sept têtes à gueules béantes, ondule son corps rouge à ventre blanc, piqueté de points rouges et noirs, et au milieu duquel se détache un entrelacs ou nœud en forme de cœur (f° 186v°-187r°, planche 9) ; dans la scène de l'adoration de la Bête aux Sept Têtes (f° 191v°, planche 10)[137] ; enfin, dans la miniature

131. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. I, p. 11 ; vol. II, pl. 4 et 5 et p. 21-33 et fig. 62. Voir aussi J. Williams, B. A. Shailor, *A Spanish Apocalypse, the Morgan Beatus Manuscript*, New York, 1991.

132. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. I, p. 11, ill. 2, n° 193 et 194 et fig. 207 et 38-42. Voir le fac-similé G. Roura i Güibas, C. Miranda García-Tejedor, *Beato de Liébana de Girona, Girona, Museo Diocesano, núm. inv. 7 (11)*, Barcelone, 2003.

133. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. II, p. 51-64, pl. 361.

134. A. Cagigós Soro, *El Beato de la Seu d'Urgell y todas sus miniaturas : un libro del primer milenio con mensajes para hoy*, Urgell, 2001, pl. 48, p. 142-143 ; pl. 49, p. 147, pl. 64, p. 169 et P. K. Klein, *Beatus de Liébana, Codex Urgellensis, comentario a la edición facsimi*, trad. P. de La Riestra, Torrejón de Ardoz, 2002.

135. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. III, p. 17-20, fig. 53-54, fig. 54-55 et 69.

136. Voir le splendide fac-similé édité par J. Yarza Luaces, M. Sánchez Mariana, *Beato de Liébana. Códice de Fernando I y Doña Sancha. Madrid, Biblioteca Nacional, vitr. 14-2*, Barcelone, 1994.

137. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. III, p. 160, p. 35-41, fig. 295-296, fig. 297, fig. 315. J. Yarza Luaces, M. Sánchez Mariana, *Beato de Liébana*, vol. 1, p. 171-177, p. 190-192.

montrant la bouche du dragon vomissant des bêtes immondes[138] (f° 220v°), le corps du dragon se pare une fois encore dans la partie supérieure d'un nœud en forme de cœur (planche 11).

6/ L'un des dragons du *Beatus* de Saint-Sever[139] (Paris, BnF, lat. 8878, Saint-Sever sur l'Adour, copiste Stephanus Garsia Placidus *et al.*, troisième quart du XIe s., f° 202v°) n'échappe pas à ce motif dans la scène où Satan apparaît vaincu et enchaîné, et le dragon tenu en laisse par saint Pierre (planche 12).

7/ Dans le *Beatus* d'Osma (Burgo de Osma, Archives de la Cathédrale, Codex 1, janvier 1086, Sahagún, scribe Petrus et enlumineur Martinus), on repère un nœud dans la miniature présentant la femme couronnée de Soleil, f° 147v°-148 (planche 13)[140].

8/ The Silos Beatus[141] (Londres, British Library, Add. 11695), 18 avril 1091 et juillet 1109, Santo Domingo de Silos, Munnio, Domingo de Silos et enluminé par Petrus, f° 178v°. Là encore, le nœud apparaît dans le dragon qui vomit des esprits en forme de grenouilles (planche 14).

9/ Dans le *Beatus* de Manchester (Manchester, John Rylands Library, Lat. 8, f° 14r°, Burgos, San Pedro de Cardeña, daté 1175)[142]. Une scène « non apocalyptique », l'oiseau terrassant le serpent, reproduit l'histoire d'Ichneumon l'Égyptien luttant contre le serpent, thème de la littérature classique véhiculé par le *Physiologus* qui introduit en Europe, à l'image d'autres manuscrits byzantins, de nouveaux thèmes iconographiques[143]. Le corps du reptile s'enroule en un nœud particulier (planche 15). Le dragon vomissant des esprits en forme de grenouilles a lui aussi ce nœud (f° 171, planche 16)[144].

10/ Dans la représentation de Babylone entourée de serpents du *Beatus* de Las Huelgas[145] (New York, Pierpont Morgan Library, ms. 429, Burgos ou Tolède, septembre 1220), on peut observer dans une des visions de Daniel, Babylone aux serpents, deux nœuds parant le corps de chacun des serpents encerclant Babylone (planche 17).

138. F. M. Ricci, U. Eco, *Beatus de Liébana, Miniatures du Beatus de Ferdinand I et Sanche*, Madrid, B.N., Vit. 14-2, Milan/Paris, 1982, p. 132.

139. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. III, p. 44-58, fig. 458. Illustrations dans H. Garcia Aràez Ferrer, *La miniatura en los codices de Baeto de Liébana, Su tradicion pictorica*, Madrid, 1992, p. 31 et Beato de Liébana, *Commentaires sur l'Apocalypse et le Livre de Daniel, éd. en fac-sim. du ms. de l'abbaye de Saint-Sever, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris sous la cote Ms. lat. 8878*, Madrid, 1984.

140. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. IV, p. 18-26, fig. 284a/b.

141. *Ibid.*, vol. IV, p. 31-41, fig. 302. M. C. Vivancos, *Beato de Liébana, Códice del Monasterio de Santo Domingo de Silos, London, British Library, Add. ms. 11695*, Barcelone, 2004.

142. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. V, p. 19-24, 11 et pl. 33 : Manchester, John Rylands Library, ms. lat. 8, 1175, Burgos, San Pedro de Cardeña (?), P. K. Klein, *Beato de Liébana : la ilustración de los manuscritos de Beato y el códice de Manchester*, Valence, 2002, p. 39 et p. 60-63.

143. R. Wittkower, *L'Orient fabuleux...*, p. 33. R. Wittkower, « Miraculous Birds, Physiologus in Beatus Manuscripts », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1 (1937), p. 253-254, pl. 33.

144. J. Williams, *The Illustrated...*, vol. V, fig. 96.

145. M. Mentré, « Damas et Babylone », *Le Monde de la Bible*, 98 (1996), p. 32 et J. Williams, *The Illustrated...*, vol. V, p. 38-42, fig. 430.

11/ Beatus, dit « Arroyo Beatus », datant du début du XIIIe s., peut-être réalisé à San Pedro de Cardeña (Paris, BnF, n.a.l. 2290, f° 110v°-111r°)[146]. Dans la scène de la femme vêtue de Soleil, la Bête menacée par l'ange porte aussi un nœud dans sa queue (planche 18).

Par ailleurs, nous retrouvons fréquemment ce motif du nœud en forme de cœur dans d'autres *Beatus* et en thème décoratif des enluminures de certaines miniatures : par exemple, dans le *Beatus* de Girona au f° 19, l'alpha d'ouverture présente une variante de ce motif sous toutes ses formes[147] ; on le retrouve dans le décor du pourtour de la miniature présentant la croix d'Oviedo dans l'*Antiphonaire* de la cathédrale de León[148], et dans bon nombre de lettres enluminées[149]. Notons que les manuscrits concernés sont identifiés dans les *stemma* de John Williams comme étant les plus anciens et constituant des familles bien identifiées, soit : le manuscrit 2 d'où sont issus les 8, 4, 11 (très proches) et le 16 par ailleurs ; d'autre part sont visiblement apparentés les 6, 24, 25 et 20[150].

146. J. WILLIAMS, *The Illustrated...*, vol. V, p. 48-58. M. C. VIVANCOS, D. OCÓN, C. BERNIS *et al.*, *Beato de Liébana : códice del monasterio cisterciense de San Andrés de Arroyo*, Barcelone, 1998, p. 250-251.

147. *Beatus* de Gérone, Cathédrale, 7, f° 19, 975, Espagne, Alpha d'ouverture, M. MENTRÉ, *La Peinture mozarabe, un art chrétien hispanique autour de l'an 1000*, Paris, 1995, pl. 1.

148. *Antiphonaire*, León, Cathédrale, 8, f° 5v° et f° 68r°, Xe et XIe s., M. MENTRÉ, *La Peinture...*, pl. 5 et 12.

149. HILDEFONSUS TOLEDANUS, *De Virginitate sanctae Mariae*, Paris, BnF, lat. 2855, f° 73v°, Albelda, vers 951 (M. MENTRÉ, *La Peinture...*, pl. 6) ; *Vitae Sanctorum*, Paris, BnF, n.a.lat. 2178, f° 130v°, seconde moitié du Xe s., León ou Castille (*ibid.*, pl. 10) ; *Vitae sanctorum*, Madrid, B.N., 822, f° 22v°, seconde moitié du Xe s. (*ibid.*, pl. 43) ; *Biblia primera*, León, Saint Isidore, 2, 960, f° 181r°, Xe s., pl. 43.

150. J. WILLIAMS, *The Illustrated...*, vol. I, *stemma* C, p. 14. Il est notable que toute une série de copies des « *Beatus* » ne comportent pas de nœud, celui de San Millán de la Cogolla par exemple, Soledad de Silva y Verástegui, *La miniatura en el Monasterio de San Millán de la Cogolla : una contribución al estudio de los códices miniados en los siglos XI al XIII*, Logroño, 1999, Madrid, *B.A.H.*, *cod. 33*, p. 64-113.

ILLUSTRATIONS

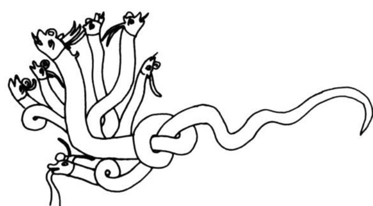


Planche 1 – *Beatus in Apocalypsin*, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 644, Tábara (?), pour San Miguel de Escalada, enlumineur Maius, vers 940-945, f° 152v°-153r°.

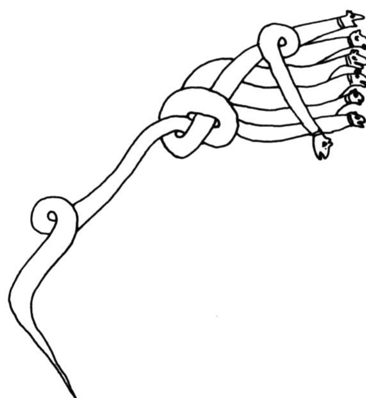


Planche 2 – *Beatus in Apocalypsin*, Valladolid, Bibliothèque de l'Université, ms. 433, 970, León, Valcavado (?), enlumineur Obeco, f° 134v°-135r°.

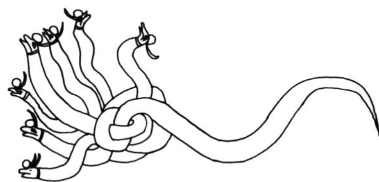


Planche 3 – *Beatus in Apocalypsin*, Valladolid, Bibliothèque de l'Université, ms. 433, f° 130v°-131r°, 970, León, Valcavado (?), enlumineur Obeco.

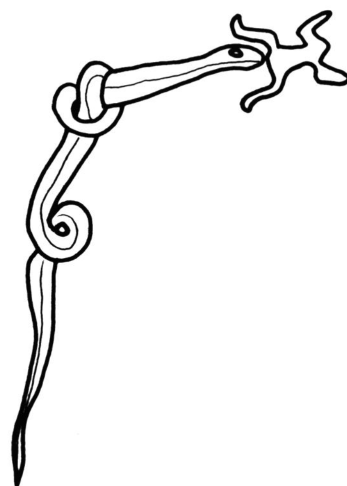


Planche 4 – *Beatus in Apocalypsin*, Valladolid, Bibliothèque de l'Université, ms. 433, f° 157r°, 970, León, Valcavado (?), enlumineur Obeco.

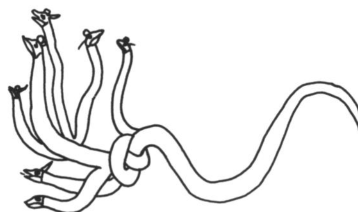


Planche 6 – *Beatus in Apocalypsin*, Urgell, Musée diocésain de la Seú d'Urgell, ms. n° inv. 501, f° 140v°-141r°, fin x[e] siècle.

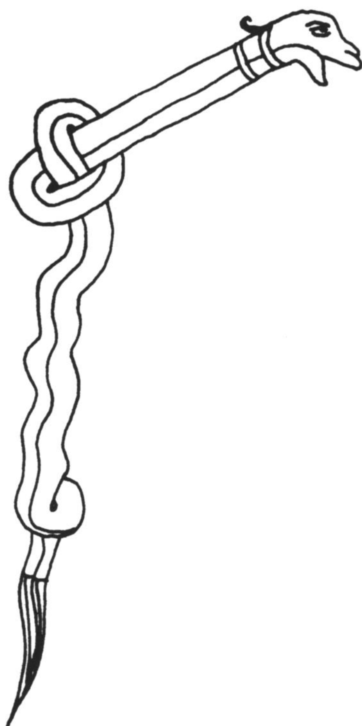


Planche 5 – *Beatus in Apocalypsin*, Girona, Musée de la Cathédrale, ms. inv. 7 (11), f° 204v°, 975, Tábara, Emeritus.

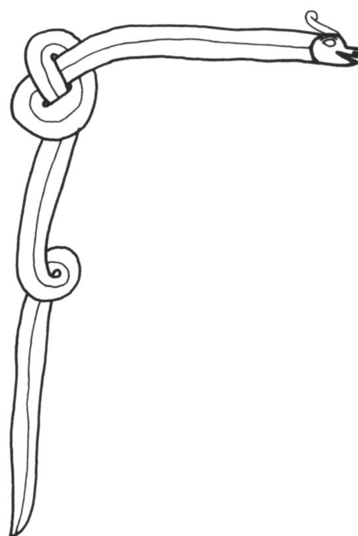


Planche 8 – *Beatus in Apocalypsin*, Urgell, Musée diocésain de la Seú d'Urgell, ms. n° inv. 501, fin x[e] siècle, Le dragon vomissant des grenouilles, f° 164v°.

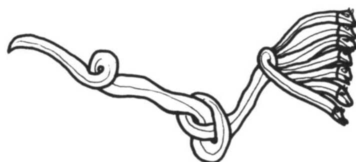


Planche 7 – *Beatus in Apocalypsin*, Urgell, Musée diocésain de la Seú d'Urgell, ms. n° inv. 501, f° 144v°-145r°, fin x[e] siècle.

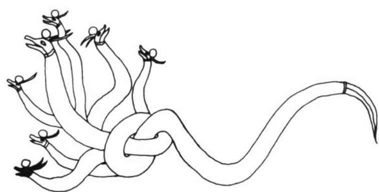


Planche 9 – *Beatus in Apocalypsin*, Madrid, Bibliothèque nationale, ms. VIT. 14-2, León, seconde moitié du xe siècle, fo 186vo-187ro.

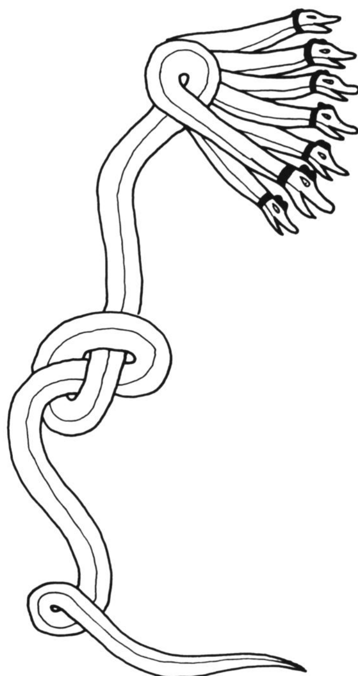


Planche 10 – *Beatus in Apocalypsin*, Madrid, Bibliothèque nationale, ms. VIT. 14-2, fo 191vo, León, seconde moitié du xe siècle.

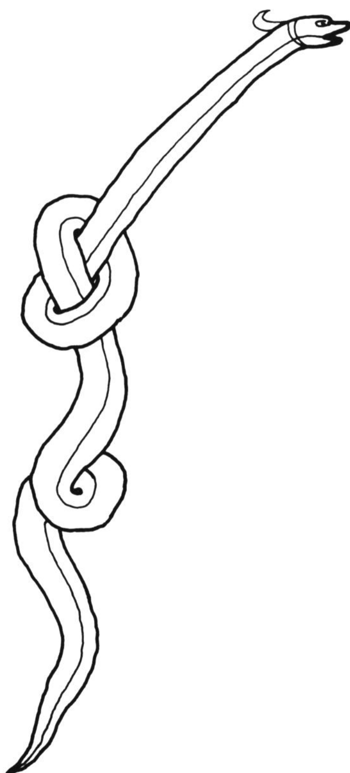


Planche 11 – *Beatus in Apocalypsin*, Madrid, Bibliothèque nationale, ms. VIT 14-2, fo 220vo, León, seconde moitié du xe siècle.

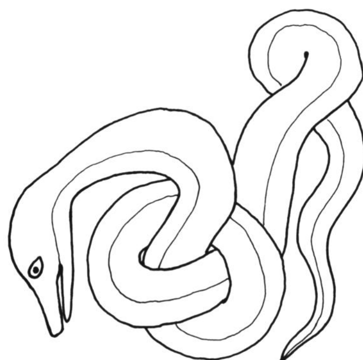


Planche 12 – *Beatus in Apocalypsin*, Paris, BnF, Ms. Lat. 8878, fo 202vo, troisième quart du xie siècle, Saint-Sever sur l'Adour, Stephanus Garsia Placidus *et al*.

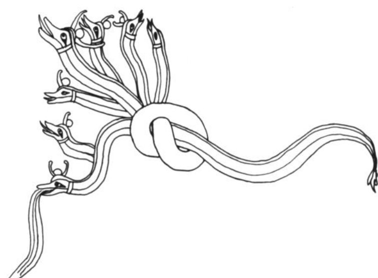


Planche 13 – *Beatus in Apocalypsin*, Burgo de Osma, Archives de la Cathédrale, Codex 1, f° 147v°-148r°, janvier 1086, Sahagún, scribe Petrus et enlumineur Martinus.

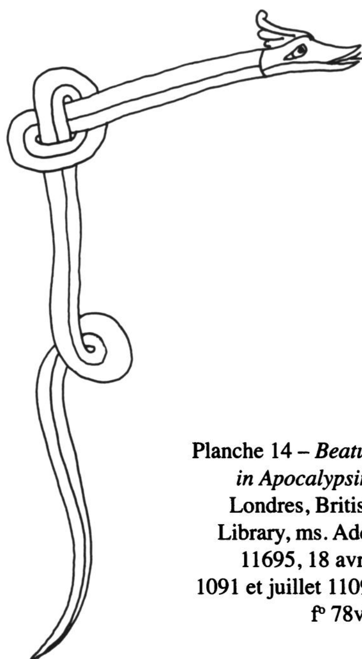


Planche 14 – *Beatus in Apocalypsin*, Londres, British Library, ms. Add. 11695, 18 avril 1091 et juillet 1109, f° 78v°.

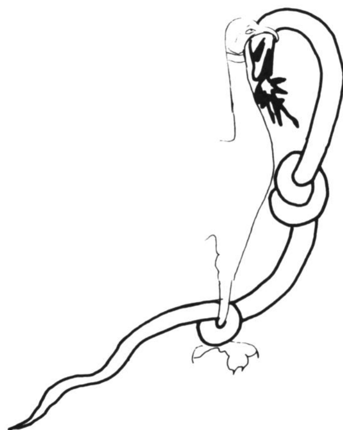


Planche 15 – *Beatus in Apocalypsin*, Manchester, John Rylands Library, ms. lat. 8, f° 14r°, Burgos, San Pedro de Cardeña, daté 1175.

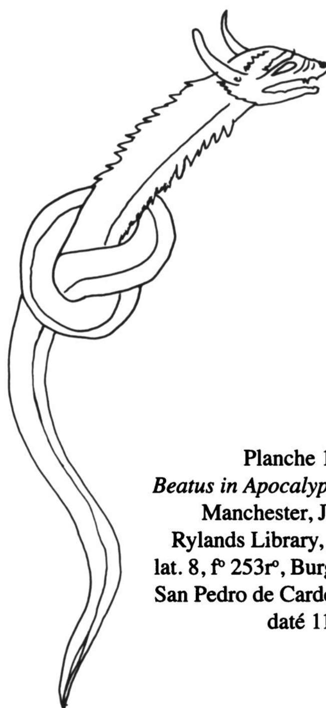


Planche 16 – *Beatus in Apocalypsin*, Manchester, John Rylands Library, ms. lat. 8, f° 253r°, Burgos, San Pedro de Cardeña, daté 1175.

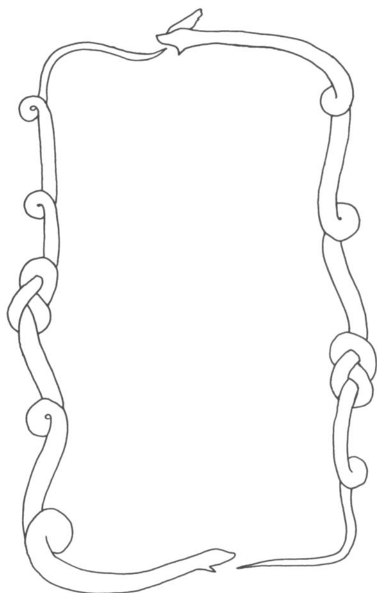


Planche 17 – Babylone (Dan. I) : *Beatus in Apocalypsin*, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 429, f° 147r°, Las Huelgas, Burgos ou Tolède, septembre 1220.



Planche 18 – *Beatus in Apocalypsin*, Arroyo Beatus, Paris, BnF, ms. n.a.l. 2290, f° 110v°-111r°, début du XIII[e] siècle, San Pedro de Cardeña.



Planche 19 – Tympan ouest de l'église de Nicorzminda, Géorgie, XIII[e] siècle, photographie dans J. Baltrusaitis, *L'Art grégorien et arménien*, Paris, 1929, pl. 67.

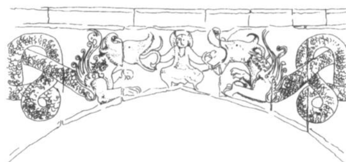


Planche 20 – Thèmes décorant la Porte du Talisman à Bagdad érigée par le calife al-Nâsir en 1221.
Illustration Pl. 26, 28 d'après F. Sarre, *Der Kiosk von Konia*, Berlin, 1936, Verlag für Kunstwissenschaft.



Planche 21 – Un saint luttant contre un dragon sur le bas-relief sculpté d'un caravansérail de Sinjar, près de Mossoul, milieu XIIIe siècle, illustrations pl. 25, 26 d'après F. Sarre, *Der Kiosk von Konia*, Berlin, 1936.

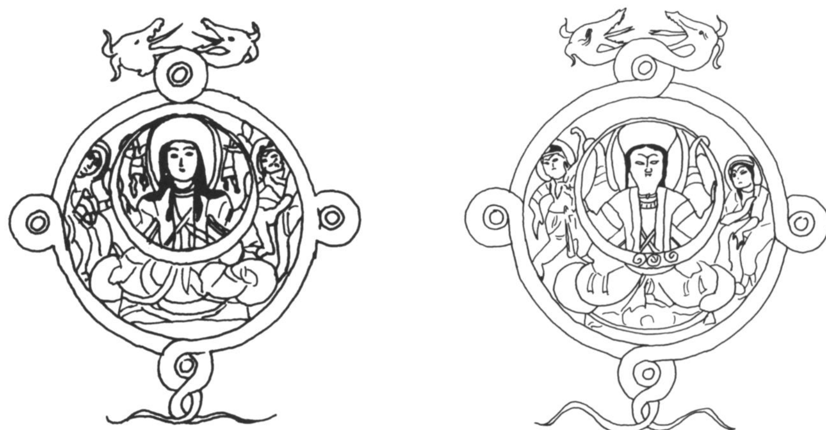


Planche 22 – Double frontispice du *Kitâb al-Diryâq*, Paris, BnF, ms. ar. 2964, 1199, Mossoul [?].



Planche 23 – L'ange Shamhûraš dans le *Daqâ'iq al-Haqâ'iq* (Paris, BnF, ms. persan 174, Aqsarây, 1272, f° 83r° 16 x 21 cm).

Médiévales 65, automne 2013, p. 155-178

Sebastián PROVVIDENTE

CAUSA UNIONIS, FIDEI, REFORMATIONIS : LES PRATIQUES JUDICIAIRES ET LA DÉFINITION DE L'AUTORITÉ DU CONCILE DE CONSTANCE (1414-1418)

Le concile de Constance (1414-1418) se réunit, suite à la tentative ratée du concile de Pise (1409), dans le but d'essayer de trouver une solution au problème suscité par la double élection pontificale de 1378 qui avait eu pour résultat la coexistence de deux lignées, celles de Rome et d'Avignon, puis de trois avec l'ajout de la lignée pisane[1].

Sous la pression de Sigismond, le Roi des Romains, Jean XXIII, le pape pisan, accepta finalement de convoquer le concile dont il pensait contrôler les délibérations grâce à la supériorité numérique des évêques italiens qu'il espérait pouvoir influencer. Le concile chercha toutefois à neutraliser l'initiative pontificale en s'organisant, comme à Pise, en *nationes* qui devaient voter ensemble, sans tenir compte du nombre de leurs membres, sur les questions relatives à l'union, à la réforme (laissée de côté à Pise) et à la foi[2]. Les acquis des premières sessions furent assez modestes[3]. Le collège de cardinaux s'élargit graduellement et Sigismond, véritable promoteur du concile, apparut juste avant Noël. En dépit des constantes manifestations publiques de la part de Jean XXIII qui disait être disposé à laisser son office comme signe de sa coopération pour en finir avec le Schisme, lorsque l'équilibre du pouvoir se renversa contre lui et qu'il se rendit compte qu'il serait très difficile de maintenir sa position au sein

1. *Cf.* W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism*, Hamden CT, 1972.

2. Sur l'organisation par nations au sein du concile, *cf.* K. Woody, « The Organization of the Council », dans L. R. Loomis, *The Council of Constance. The Unification of the Church*, New York, 1961, p. 3-83.

3. Pour le récit de la séquence temporelle des différentes séances, nous avons suivi J. Wohlmuth, « Los Concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449) », dans G. Alberigo éd., *Historia de los Concilios ecuménicos*, Salamanque, 1993, p. 185-236.

du concile, le 20 mars 1415, il décida de fuir vers Schaffhausen. Il est difficile d'expliquer le degré d'incertitude que ceci provoqua au sein des pères réunis en concile.

Ce contexte ouvrait toutefois la discussion sur plusieurs éléments : était-il possible de réunir un concile sans l'appui du pape et expressément contre sa volonté ? Il importe de rappeler qu'après la réforme grégorienne de la fin du XIe siècle, les conciles généraux ne pouvaient être convoqués uniquement par le souverain pontife. Ainsi, dans le *Decretum* était-il affirmé : « Absque Romani pontificis auctoritate synodus congregari non debet[4]. » Or, dans le cas d'un concile réuni sans sa *caput*, d'où celui-ci tirerait-il son autorité et sa légitimité ? Qu'adviendrait-il de l'exercice de la *potestas* dans la période comprise entre la déposition pontificale et l'élection d'un nouveau pape ? Le concile pouvait-il entreprendre une réforme en l'absence du souverain pontife ? Ce qui était en débat était la définition de la question : *quis iudicabit ?* En d'autres termes : quelle était l'instance suprême au sein de l'*ordo iudiciarius* apte à statuer juridiquement sur les questions de foi ? S'agissait-il du pape ou du concile ? Dans des conditions normales, personne ne doutait que le pape fût l'instance juridique suprême de l'Église en possession de la *clavis potestatis* ; toutefois, suite à l'approbation de l'*Haec sancta*, le concile cherchait à consolider sa position en tant que tel[5]. L'issue face à cette crise viendra de l'approbation du décret *Haec sancta*. Ce texte établissait que, même en l'absence du pape, le concile avait l'autorité suffisante pour restaurer l'union de l'Église. La compétence du concile avait un fondement christologique dans la mesure où il tirait sa *potestas* directement du Christ. Même

4. D. 17. c. 1. Voir le texte dans E. FRIEDBERG éd., *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1881 [réimpr. Graz, 1959].

5. Sur le problème de la définition de l'instance juridique dans le cadre de l'Église en relation avec la question de l'appel à un concile général, *cf.* H. J. BECKER, *Die Appellation von Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Cologne-Vienne, 1988. *Cf.* aussi S. SWIEŻAWSKY, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 53 et A. BLACK, « The Political Ideas of Conciliarism and Papalism, 1430-1450 », *Journal of Ecclesiastical History*, 20 (1969), p. 45-65 (p. 62). Voir le texte cité par l'auteur à partir des *Deutsche Reichtakten*, éd. H. WEIGEL *et al.*, Stuttgart-Göttingen, 1935-1963, XVII, p. 162 : « Sicut enim est unus iudex a quo fit causarum finalis decisio, ne pluribus iudicibus contradicentibus, si non sit unus supremus, numquam litigia terminentur... ». Ce texte correspond à un contexte plus tardif imprégné par les polémiques du concile de Bâle. Sur le même problème à Constance, *cf.* B. TIERNEY, « Divided Sovereignty at Constance : a Problem of Medieval and Early Modern Political Theory », *Annuarium Historiae Conciliorum*, 7 (1975), p. 238-256 et P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella repubblica medievale (1100-1433)*, rééd. Milan, 2002, p. 104.

le pape devait obéir à cette *potestas*. Le texte ajoutait expressément que ceux qui ne le feraient pas seraient punis, même s'il s'agissait du souverain pontife[6].

Au milieu de ces questions concernant sa propre légitimité, le concile de Constance décida de se consacrer à la *causa fidei*. Il nous semble que ce n'est pas une pure coïncidence si, précisément, à un moment immédiatement postérieur à la définition du caractère *souverain* de l'assemblée conciliaire, ses membres se sont consacrés à résoudre définitivement les problèmes relatifs à la question de la foi. Il ne s'agit pas de nier qu'elle aurait pu procéder antérieurement à ladite définition, mais de souligner la variation du *tempo* de la procédure et des choix procéduraux suite à la définition de l'autorité conciliaire[7]. En effet, l'un des objectifs centraux de notre article consiste à vérifier l'hypothèse que le déroulement procédural inquisitorial de la *causa fidei* avait pour but de consolider temporellement le concile comme instance hiérarchique supérieure au sein de l'*ordo iudiciarius* chargée de déterminer l'orthodoxie[8]. Par conséquent, nous pensons que les procès ayant eu lieu lors du concile de Constance peuvent être interprétés comme de véritables mises en scène de la supériorité conciliaire en ce qui concernait la foi.

6. Pour le texte du décret *Haec sancta*, nous utilisons la version proposée par M. DECALUWE, « A New and Disputable Text-Edition of the Decree *Haec Sancta* of the Council of Constance (1415) », *Cristianesimo nella storia*, 32/2 (2006), p. 417-445. L'auteur note que, bien que l'édition du COD soit fiable du point de vue philologique en ce qui concerne les autres actes, dans le cas de ce décret il n'offre pas la meilleure version, et il rappelle à ce sujet que le concile de Bâle (1431-1449) créa une commission chargée de rééditer les actes du concile de Constance. L'auteur propose donc de s'appuyer sur le texte du décret publié par P. CRABBE, *Concliorum Omnium tam Generalium quam Particularium*, I-III, Coloniae Agripinae, 1551, tomus II, p. 1080 et 1020 : ce texte reproduit le manuscrit *Acta situ dignissima doteque concinnata Constanciensis concilii celebratissime* (1490), sur lequel s'est basé Johannes Rynmann en 1500 pour réaliser la première édition imprimée. Voir aussi C. M. D. CROWDER, « Le concile de Constance et l'édition de von der Hardt », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 57 (1962), p. 409-445 et P. STUMP, « The Official *Acta* of the Council of Constance in the Edition of Mansi », dans L. MAYALI et S. A. J. TIBBETTS éd., *The Two Laws : Studies in Medieval Legal History Dedicated to Stephan Kuttner*, Washington, 1990, p. 221-239. Sur les interprétations du texte, voir M. DECALUWE, « Three Ways to Read the Decree *Haec Sancta* (1415). The Conciliar Theories of Franciscus Zabarella and of Jean Gerson and the Traditional Papal View on General Councils », dans G. CHRISTIANSON, T. IZBICKI, C. BELLITTO éd., *The Church, the Councils and Reform : The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, 2008, p. 122-139.

7. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae/Venetiis, 1759 [reproductio typographica 1966], t. XXVII, p. 610.

8. *Cf.* G. G. MERLO, « Coercition et orthodoxie : modalités de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique », dans A. VAUCHEZ éd., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, 1987, p. 101-118.

L'autorité conciliaire et la *causa fidei*

Dans le cadre du concile de Constance, la *causa fidei* impliquait divers cas : en premier lieu, le procès posthume contre John Wyclif qui, selon les pères du concile, était étroitement lié aux cas de Jan Hus et de Jérôme de Prague. Ensuite, l'attention du concile se centra sur l'affaire Jean Petit et sa justification du tyrannicide du duc d'Orléans. Enfin, c'est la *causa* de Johannes Falkenberg, prise dans le cadre des disputes entre la *corona* polonaise et l'Ordre teutonique, qui retint l'attention des Pères du concile[9]. Entre tous ces procès, nous avons retenu comme cas d'étude les *causae* de Wyclif, Hus et Jérôme de Prague, car leur proximité temporelle avec les différents événements qui conduisirent à la fuite de Jean XXIII et les efforts fournis pour justifier l'autorité conciliaire les rendent particulièrement intéressantes.

Si la principale tâche du concile de Constance consistait à trouver une solution au problème du Schisme, la formulation de ses objectifs se situait sur le terrain de la tradition. Ceux-ci étaient au nombre de trois : *causa unionis*, *causa fidei* et *causa reformationis*[10]. L'une des visées fondamentales de notre travail consiste à essayer d'établir les liens entre ces trois instances qui apparaissaient *a priori* comme scindées entre elles. L'union sous la figure d'un pontife ne pouvait être obtenue que par la forte réaffirmation de l'autorité conciliaire, et celle-ci était à son tour liée à la capacité du concile de résoudre les questions

9. Sur la *causa fidei*, il est indispensable de consulter le travail bibliographique de A. FRENKEN, « Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414-1418) in den letzten 100 Jahren », *Annuarium historiae conciliorum*, 25 (1993), p. 179-297. Nous nous limiterons ici à citer quelques-uns des principaux travaux étudiant chacune de ces *cause*. Concernant Wyclif, *cf.* E. TATNALL, « The Condemnation of John Wyclif at the Council of Constance », dans C. J. CUMING et D. BAKER éd., *Councils and Assemblies*, Cambridge, 1971, p. 209-217. Sur Jérôme de Prague, *cf.* R. NEU WATKINS, « The Death of Jerome of Prague : Divergent Perspectives », *Speculum*, 42/1 (1967), p. 104-129 et P. BERNARD, « Jerome of Prague, Austria and the Hussites », *Church History*, 27/1 (1958), p. 3-22. Sur Hus, nous nous bornerons à renvoyer à A. FRENKEN, « Die Erforschung des Konstanzer Konzils... », p. 245-292 et J. KEJŘ, *Die causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche*, Ratisbonne, 2005 [*Husův Proces*, Praha, 2000]. À propos du procès contre Jean Petit, l'ouvrage d'A. COVILLE, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du xve siècle*, Paris, 1932, reste indispensable ; plus récemment, voir F. AUTRAND, *Charles VI. La folie du roi*, Paris, 1986 ; B. GUENÉE, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans*, Paris, 1992 ; pour une liste plus complète sur la bibliographie et les sources de la *causa* Jean Petit, voir à nouveau A. FRENKEN, « Die Erforschung des Konstanzer Konzils... », p. 181-204. Enfin, pour la *causa* Johannes Falkenberg, *cf.* H. BOOCKMANN, *Johannes Falkenberg, der deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen, 1975, et A. FRENKEN, « Die Erforschung des Konstanzer Konzils... », p. 207-244.

10. La distinction apparaît dans le travail historiographique d'A. FRENKEN, « Die Erforschung des Konstanzer Konzils... ».

ayant trait à la foi[11]. De la même manière, la tâche de réforme supposait la consolidation du concile au sein de la structure hiérarchique de l'Église. Ces trois instances apparaissent clairement liées au développement de l'assemblée conciliaire ; toutefois, à quelques exceptions près, ceci a été écarté par la majorité des chercheurs[12].

Les procès inquisitoriaux relatifs à la *causa fidei*, tenus lors du concile de Constance, ont suscité sans aucun doute un grand intérêt de la part des historiens, théologiens et canonistes. Les nombreux livres et études relevés par Ansgar Frenken[13] et Jürgen Miethke[14], qui s'occupent en particulier des procès inquisitoriaux de la *causa fidei*, en sont un témoignage clair.

Alors que le cas de Wyclif ne faisait pas trop problème, étant donné que sa condamnation avait déjà été prononcée par les autorités anglaises dans les synodes de Londres (1382 et 1396) et par le concile de Rome (1413), les cas de Hus et de Jérôme de Prague étaient plus pressants car l'activité des réformateurs tchèques était vue comme le résultat de l'influence des enseignements wyclifites à l'Université de Prague[15]. À partir de la manière de procéder du concile de Constance, on peut émettre des conjectures sur la manière par laquelle ses membres comprenaient le problème des *causae fidei*. Dans la session VIII du

11. *Cf.* JEAN GERSON, *De potestate ecclesiastica*, dans P. GLORIEUX éd., *Œuvres complètes*, Tournai, 1960-1963, VI, p. 234. La bibliographie sur le problème du concile dans la pensée de J. Gerson est très vaste. Voir en guise d'introduction G. H. M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Gerson. Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology*, Leyde, 1999 ; J. B. MORRALL, *Jean Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960 ; Z. REUGER, « Gerson, the Conciliar Movment and the Right of Resistence », *Journal of the History of Ideas*, 25 (1964), p. 467-486 ; F. D'AGOSTINO, « Un contributo alla storia di dell'idea di equità : Jehan de Gerson e la lotta per il concilio », *Angelicum*, 48 (1971), p. 448-489 ; L. B. PASCOE, *Jean Gerson : Principles of Church Reform*, Leiden, 1973, et ID., « Mysticism, Conciliarism and Reform », *Annuarium Historiae Conciliorum*, 6 (1974), p. 135-153, et « Jean Gerson : The "Ecclesia Primitiva" and Reform », *Traditio*, 30 (1974), p. 379-409.

12. De ce point en particulier s'est occupé J. MIETHKE, « Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronynus von Prag – ein Konflikt unter den Kirchenreformen ? », dans F. ŠMAHEL éd., *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39, Munich, 1998, p. 147-167.

13. *Cf.* A. FRENKEN, « Die Erforschung des Konstanzer Konzils... », p. 245-291.

14. *Cf.* J. MIETHKE, « Eresia dotta e disciplinamento ecclesiastico. I processi contro gli errori teologici nell'epoca della scolastica », *Pensiero medievale*, 1 (2003), p. 81, n. 51.

15. Sur la réception de la pensée de Wyclif dans l'Université Caroline de Prague, *cf.* F. ŠMAHEL, *Verzeichnis der Quellen zum Prager Universalienstreit 1348-1500*, Medievalia Philosophica Polonorum, 25, Wroclaw, 1980 ; ID, « Wyclif's Fortune in Hussite Bohemia » et « Prolegomena zum Prager Universalienstreit. Zwischenbilanz einer Quellenanalyse », tous les deux dans F. ŠMAHEL, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages*, Leyde, 2007, p. 467-489 et 490-503 ; V. HEROLD, *Pražská univerzita a Wyclif*, Prague, 1985 et ID., « Zum Prager philosophischen Wyclifismus », dans F. ŠMAHEL éd., *Häresie und vorzeitige Reformation...*, p. 133-146.

4 mai, Henri de Piro obtint la condamnation des 45 thèses de Wyclif qui avaient déjà été condamnées antérieurement par l'Université de Paris. Cependant, des problèmes plus importants obligèrent à repousser la lecture des 260 autres thèses pour la prochaine session[16]. Selon les Pères du concile, ses idées, loin d'avoir disparu, remportaient de plus en plus d'adhésions grâce à Hus et au mouvement de réforme qui s'était consolidé là-bas. Après avoir suivi toutes les étapes du procès, et comme personne ne se présenta pour défendre la mémoire de Wyclif, on établit grâce à des témoins que celui-ci n'avait jamais été puni pour ses positions hérétiques et, en conséquence, on ordonna que ses restes fussent exhumés car un hérétique ne pouvait pas reposer entre les morts[17].

Si les connexions entre l'Oxford de Wyclif et l'Université de Prague de Hus ne peuvent être niées, il serait dangereux de tomber dans le piège que nous tendent les sources conciliaires quand elles présentent Hus comme un véritable *Wyclif redivivus*[18]. Bien que leurs ecclésiologies aient de nombreux points communs, c'est un fait admis par la majorité des chercheurs que leurs pensées théologiques ne peuvent être complètement assimilées l'une à l'autre[19]. On ne doit pas perdre de vue, toutefois, que la *sententia* du concile de Constance

16. W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz (1414-1418)*, Paderborn, 1991, p. 280 : « Die Verlesung der 260 Artikel wurde auf Intervention Fillastres auf die nächste Sitzung verschoben ».

17. *Conciliorum Œcumenicorum Decreta* [désormais cité COD], éd. G. Alberigo *et al.*, Bâle, 1962, p. 391-392.

18. COD, p. 403.

19. L'idée que la pensée théologique de Hus serait une pure copie de celle de Wyclif a été soutenue dans les travaux de J. Loserth à la fin du xixe siècle. Il serait arrivé à cette conclusion par une analyse linguistique soigneuse consistant à confronter les principaux textes de Wyclif et de Hus : voir J. Loserth, *Hus und Wyclif. Zur Genesis der husitischen Lehre*, Prague-Leipzig, 1884. En lien avec ces problèmes historiographiques, voir F. Šmahel, *Die Hussitische Revolution*, Hanovre (3 vol.), 2002, vol. I, p. 41. En effet, si l'influence wyclifite est indiscutable, on souligne aujourd'hui l'appropriation créative et sélective de la part de Hus des concepts théologiques développés par Wyclif ; un exemple clair de cette attitude apparaît dans H. Kaminsky, *A History of The Hussite Revolution*, Oregon, 2004 [réédition du texte publié en 1967 par University California Press], p. 7-35. Voir aussi O. Marin, *L'Archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois (1360-1419)*, Paris, 2005. Concernant les différences entre la pensée de Hus et celle de Wyclif, *cf.* P. De Vooght, « Jean Hus à l'heure de l'œcuménisme », *Irénikon*, 36/3 (1969) p. 193-313 ; Id., « *Universitas praedestinatorum* et *congregatio fidelium* dans l'ecclésiologie de Jean Hus », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 32/3-4 (1956), p. 487-534 ; Id., *L'Hérésie de Jean Hus*, Louvain, 1960 ; Id., *Husiana*, Louvain, 1960 ; et Id., *Jean Hus au Symposium Husianum Pragense*, Paris, 1965-1966. Plus récemment, sur le même sujet, A. Patschovsky, « Ekklesiologie bei Johannes Hus », dans H. Boockmann, B. Moeller, B. et K. Stackmann éd., *Lebenslehren und Weltenwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik-Bildung-Naturkunde-Theologie*, Göttingen, 1989, p. 370-399 ; B. Töpfer, « Lex Christi, dominium und kirchliche Hierarchie bei Jan Hus im Vergleich mit John Wyclif », dans F. Seibt éd., *Jan Hus, zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, Munich/Oldenbourg, 1997, p. 157-166 et E. S. Molnár, « Wyclif, Hus and the Problem of Authority », dans F. Seibt éd., *Jan Hus, zwischen Zeiten...*, p. 167-182.

s'articulait autour de l'identification de l'hérésie de Wyclif avec celle de Hus et le mouvement de réforme tchèque dont il était la tête plus visible.

Sans nier la possibilité qu'il existât des divergences théologiques entre les Pères du concile et Hus, notre travail part de l'hypothèse que la sanction d'hérésie se trouvait souvent étroitement liée à une redéfinition des rôles – dans bien des cas circonstancielle – dans l'appareil de pouvoir de la *politia* ecclésiastique[20]. En effet, nous centrerons notre intérêt sur l'étude des logiques qui font qu'une doctrine potentiellement hétérodoxe se trouve définie comme hérétique. Nous ne voulons pas nier par là que certaines des thèses de Wyclif, Hus et Jérôme fussent hérétiques aux yeux des Pères du concile, mais ce qui nous intéresse, ce sont les raisons qui ont mené à leur condamnation finale. La confirmation de l'hérésie, y compris dans ce que l'on nomme l'hérésie académique, n'est pas exclusivement la réponse de l'autorité ecclésiastique à une pensée qui s'éloigne de la *fides* de l'Église, c'est aussi un processus dialectique dans lequel l'autorité ecclésiastique et la personne et/ou le groupe hérétique redéfinissent leurs rôles par rapport à la structure hiérarchique de l'Église[21].

Si, dans le cas du procès contre Hus, on a étudié de quelle manière le réformateur tchèque avait redéfini son attitude face à l'autorité ecclésiastique à plusieurs moments de la *causa*, en revanche, on n'a pas étudié en profondeur de quelle manière le concile a redéfini son propre rôle au sein de la structure hiérarchique de l'Église à travers les pratiques judiciaires de la *causa fidei*[22]. Notre principal propos n'est pas tant d'élucider l'orthodoxie ou hétérodoxie des différentes postures théologiques exprimées dans les procès pour hérésie, mais

20. *Cf.* L. E. KURTZ, « The Politics of Heresy », *American Journal of Sociology*, 88/6 (1983), p. 1085-1115. Bien que l'auteur analyse l'affaire de la « controverse moderniste » de la fin du XIXe siècle, l'étude est intéressante du point de vue méthodologique, dans la mesure où elle s'occupe d'étudier les conditions institutionnelles.

21. Sur le concept d'hérésie, *cf.* H. KAMINSKY, « The Concept of Heresy in the Late Middle Ages », dans F. ŠMAHEL éd., *Häresie und vorzeitige Reformation...*, p. 1-22 ; M. LAMBERT, « Die Häresie der Zeit », dans F. SEIBT éd., *Jan Hus, zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen...*, p. 59-66.

22. N'ayant pas obtenu la protection attendue du roi, qui se montrait plus intéressé à libérer son règne de sa *fama* d'hérésie que de s'engager sérieusement dans le mouvement réformateur, Hus commença à radicaliser de plus en plus ses postures en rendant impossible n'importe quelle tentative pacifique de solution du conflit. Dans ce contexte, son œuvre a surtout été consacrée à polémiquer contre ses ennemis. À cette époque-là il écrivit, entre autres, le *Tractatus de Ecclesia* duquel seraient par la suite extraits la plupart des articles condamnés lors du concile de Constance. De la même manière, ce contexte polémique le mena à développer sa doctrine de la *Lex Dei* à laquelle le droit canonique devait s'adapter. Ce dernier ne devait être respecté que dans la mesure où il fut respectueux avec la *lex Domini*. Cette conception se reflète bien dans son écrit polémique *Contra Palecz* où, entre autres, il soutenait que les décisions d'un juge devaient être fondées sur les écritures sacrées. *Cf.* à ce sujet *Contra Palecz*, éd. J. ERŠIL, *MIHO*, t. XXII (Polemica), Prague, 1965, p. 259-260.

d'établir quelles sont les relations entre la sanction pour hérésie et la construction de l'autorité conciliaire.

Les pratiques judiciaires, et en particulier la lente adoption de la forme procédurale de l'*inquisitio*, ont été étudiées en relation avec la consolidation des distinctes instances de pouvoir. Alors que Robert Moore a consacré ses études à l'examen des liens existant entre la consolidation du pouvoir papal à partir du XIe siècle et la persécution de la dissidence religieuse[23], Massimo Vallerani et Mario Ascheri, entre autres, se sont penchés sur la caractérisation et l'explication du lien existant entre les pratiques judiciaires inquisitoriales et la consolidation du pouvoir communal des villes italiennes[24]. De son côté, Jacques Chiffoleau a analysé les liens existant entre les grands procès politiques de la fin du XIVe siècle et du début du XVe siècle et la consolidation du pouvoir monarchique[25]. À partir des recherches de ces auteurs et en reprenant beaucoup de leurs idées, nous pensons pouvoir soutenir de manière analogue que, dans le cas des procès inquisitoriaux menés au sein du concile de Constance, on peut constater un lien très étroit entre les pratiques inquisitoriales et la consolidation de l'autorité conciliaire au cœur de l'*ordo iudicarius* ecclésiastique, lien qui mérite d'être étudié et qui n'a pas encore été expliqué en détail.

Nombreux sont les auteurs, cependant, qui ont au moins signalé cette relation sans l'avoir étudiée en profondeur. Brian Tierney lui-même, en effet, avait déjà suggéré vers la fin des années 60 qu'il existait certains liens avec la promulgation du décret *Haec sancta* dans lequel, en même temps qu'on affirmait la supériorité conciliaire en matière de foi, les *causae fidei* étaient expressément mentionnées[26].

23. R. Moore, *Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford/New York, 1987, et Id., « Heresy, Repression, and Social Change in the Age of Gregorian Reform », dans S. L. Waugh, P. Diehl éd., *Exclusion, Persecution and Rebellion. Christendom and its Discontents*, Cambridge, 1996, p. 19-46.

24. M. Vallerani, *La giustizia pubblica medievale*, Bologne, 2005 ; M. Ascheri, « Introducción », dans *Tribunali, Giuristi e Instituzioni. Dal Medioevo all'Età moderna*, rééd. Bologne, 1995, p. 7-22 et, plus récemment, Id., *La città-Stato*, Bologne, 2006. Sur le problème de la justice, on verra D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologne, 2004, et plus récemment J. Chiffoleau, C. Gauvard et A. Zorzi éd., *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Rome, 2007, en particulier l'introduction (p. 1-29) et la conclusion (p. 712-729).

25. J. Chiffoleau, « *Dire l'indicible*. Osservazioni sulla categoria del "nefandum" dal XII al XV secolo », dans J. C. Maire Vigueur et A. Paravicini Bagliani éd., *La parola all'acusato*, Palerme, 1991, p. 42-73.

26. B. Tierney, « Hermeneutics and History. The Problem of the *Haec Sancta* », dans T. A. Sandquist et M. R. Powicke éd., *Essays in Medieval History presented to Bertie Willkinson*, Toronto, 1969, p. 365. Le texte du décret dit : « ... obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, ac reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris ».

De son côté aussi Philip Stump – connu pour ses travaux sur les réformes durant le concile de Constance – a attiré l'attention sur la coïncidence temporelle qui existait entre la promulgation du décret *Haec sancta*, le début du procès en vue d'obtenir la déposition de Jean XXIII et l'accélération de la procédure dans les autres procès inquisitoriaux pour hérésie contre Wyclif, Hus et Jérôme de Prague[27]. Si cette relation est soulignée par l'auteur en raison de son intérêt pour d'autres questions relatives aux travaux de réforme durant le concile, elle n'est pas étudiée en profondeur en elle-même. De la même façon, Thomas Morrisey a souligné l'importance du lien conjoncturel qui unissait l'affirmation de l'autorité conciliaire, le procès en vue de la déposition papale et le reste des *causae fidei*. Dans ce sens, selon lui, la véhémence de la réaction conciliaire par rapport à celles-ci est une question qui n'a pas été envisagée de manière satisfaisante[28]. Dans le champ des *studia hussitica* proprement dites, on a aussi noté le lien entre la promulgation du décret *Haec sancta* et les faits du procès contre Hus. Ainsi, avec un point de vue plutôt polémique, Matthew Spinka a signalé que la validité du procès fait à Hus impliquait directement d'accepter la validité du décret *Haec sancta*[29]. Le bénédictin belge Paul De Vooght faisait aussi référence à cette question controversée quand il affirmait que la validité de ce qui avait été fait par le concile de Constance, dans le laps de temps séparant les dépositions papales de l'élection de Martin V, se trouvait confirmée par l'approbation papale postérieure, exprimée dans la bulle *Inter cunctas* en relation avec ce qui avait été décidé antérieurement *conciliariter*[30]. Récemment, cette problématique a été étudiée par Jiři Kejř dans son travail sur les incidences procédurales de la *causa* Hus[31]. Les positions de ces trois auteurs paraissent mettre en évidence l'étroite relation existant entre la consolidation de l'autorité conciliaire après la fuite de Jean XXIII et le cours des procès pour hérésie. Or, selon notre point de vue, cette relation a un caractère beaucoup plus profond que ce que l'on lui a reconnu en

27. Sur les connexions temporelles, *cf.* P. H. STUMP, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leyde, 1994, p. 24-26. Sur l'idée de *representatio*, tant dans la pensée conciliaire que dans la pensée séculière postérieure, est très utile l'étude de H. HOFMANN, *Rappresentanza-Representatione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Milan, 2007 [l'édition originale allemande est de 1974].

28. T. MORRISEY, « After Six Hundred Years : The Great Western Schism, Conciliarism, and Constance », *Theological Studies*, 40 (1979), p. 506, n. 21.

29. M. SPINKA, *John Huss at the Council of Constance*, New York, 1963, p. 76.

30. Pour le texte de la bulle *Inter cuntas*, *cf.* MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVIII, coll. 590-593. Le changement de position de De Vooght peut être observé dans les textes suivants : P. DE VOOGHT, « Le conciliarisme aux conciles de Constance et Bâle : compléments et précisions », *Irénikon*, 36/1 (1963), p. 61-74 (p. 64), et « Resultados recientes de la investigación histórica sobre el conciliarismo », *Concilium*, 64 (1971), p. 125-131 (p. 128 : « La cuestión de si Martín V aprobó o no el decreto *Haec sancta* es, de hecho, totalemente secundaria... »).

31. J. KEJŘ, *Die causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche...*, p. 131-135.

général. Il ne s'agirait exclusivement, ni d'une aléatoire et fortuite coïncidence temporelle, ni de sa relation avec l'approbation pontificale postérieure, mais plutôt d'une relation qui, en substance, doit être entendue au sein d'un contexte ecclésiologique plus large de redéfinition institutionnelle des instances de pouvoir ecclésiastique en possession de la *clavis scientiae* et de la *clavis potestatis*, qui impliquaient autant le pouvoir du concile que le pouvoir épiscopal et celui de la corporation universitaire[32].

Les *actiones synodales*: *omne totum sua parte maius est*

Dans le cadre des études conciliaires, l'intérêt s'est centré sur l'analyse de l'articulation théorique entre pouvoir papal et pouvoir conciliaire dans les principaux traités ecclésiologiques et les gloses des canonistes. Ces dernières années, toutefois, l'intérêt s'est transféré de la « théorie » à la « praxis »[33]. L'objectif de ces études consiste en fait à analyser comment les *actiones synodales* sur les questions théologiques ponctuelles peuvent éclairer la manière dont les membres du concile entendaient en pratique l'autorité qu'ils cherchaient à affirmer. Le récent travail de Stefan Sudmann, centré sur ce que l'auteur dénomme la *synodale Praxis* dans le cas du concile de Bâle, offre un exemple clair à ce sujet et illustre très bien ce changement de focalisation[34]. Dans sa recherche, l'auteur ne cherche pas tant à examiner ce que pensent et expriment les acteurs à propos de l'autorité conciliaire, que les conceptions à propos de celles-ci que l'on peut dégager des *actiones synodales*. Or, que se passe-t-il lors du concile de Constance ? Peut-on parler aussi d'une *praxis synodale* ? Les principales études sur le phénomène conciliaire ont souvent opposé, à juste titre, le « conciliarisme » modéré du concile de Constance au « conciliarisme » radical du concile de Bâle et sa prétention à réaliser une véritable *imitatio papae* en relation avec sa pratique

32. À propos de ce problème, *cf.*, entre autres auteurs, P. McKeon, « *Concilium generale* and *Studium generale*: The Transformation of Doctrinal Regulation in the Middle Ages », *Church History*, 35/1 (1966), p. 24-34 ; J. Koch, *Kleine Schriften*, vol. 2, Rome, 1973 ; A. E. Bernstein, *Pierre d'Ailly and the Blanchard Affaire*, Leyde, 1978 ; W. Courtenay, « Inquiry and Inquisition : Academic Freedom in Medieval Universities », *Church History*, 58/2 (1989), p. 168-181 ; D. Taber, « The Teaching Authority of the Theologian », *Church History*, 59/2 (1990), p. 163-174 ; B. J. Caiger, « Doctrine and Discipline in the Church of Jean Gerson », *Journal of Ecclesiastical History*, 41/3 (1990), p. 389-407 ; J. Miethke, « Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts », dans A. Zimmermann éd., *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universtität im xiii. Jahrhundert*, Berlin, 1976, p. 52- 94 ; J. Miethke, « Eresia dotta e disciplinamento eclesiástico… » ; L. Pascoe, *Church and Reform. Bishop, Theologians and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly*, Leyde, 2005.

33. S. Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Francfort-sur-le-Main, 2005, p. 11-13.

34. *Ibid.*, p. 11-18.

administrative et judiciaire[35]. Le contraste entre les deux conciles a justement eu pour conséquence que l'on a laissé de côté le problème de la praxis synodale du concile de Constance. Que s'est-il passé entre l'approbation du décret *Haec sancta* et l'élection du nouveau pape Martin V? À quoi faisait référence ce dernier quand il mentionnait dans la bulle *Inter cunctas* qu'il acceptait tout ce qui avait été décidé *conciliariter*? Si le concile n'a jamais essayé de modifier la structure hiérarchique de l'Église en éliminant l'office papal, que se passe-t-il avec l'exercice de la *plenitudo potestatis* dans le laps de temps qui sépare la déposition de Jean XXIII de l'élection du nouveau pontife?

Après la promulgation de *Haec sancta*, il était pratiquement impossible de nier que le pouvoir ecclésiastique résidât d'une certaine manière dans le Concile. Or, les principaux problèmes et débats se présentèrent au moment de spécifier de quelle manière. Selon une vision «conciliariste» modérée représentée par Pierre d'Ailly, un concile possédait une autorité supérieure à celle d'un pape qui agirait seul, sans tenir compte de l'autorité conciliaire, mais il soulignait toutefois la direction du pape au sein du concile. Le cardinal d'Ailly affirmait en même temps sans ambiguïté que l'autorité d'un tout (dans ce cas, le concile) était supérieure à celle d'une partie[36].

Au début du concile de Constance déjà, les positions doctrinales de Wyclif avaient donné lieu à un débat sur l'autorité qui les condamnerait. Dans un texte anonyme d'un «mendiant» apparaissent les premiers échos de la polémique sur l'instance ecclésiastique qui devait s'occuper de la condamnation de ces thèses[37]. Comme l'exprimait l'auteur anonyme, le débat tournait autour de la question de savoir si la condamnation devait être prononcée avec la formule papale *nos hoc sacro approbante concilio* ou au nom du concile *Sacrosantum concilium dampnat, etc*., comme le souhaitait Pierre d'Ailly[38]. Selon l'auteur anonyme, le concile ne devait pas juger lui-même car il recevait son autorité *ex capite* et il ne lui revenait pas de prononcer une condamnation en tant que *caput principale*, mais la sentence devait être prononcée par le pape avec le consentement du concile[39]. Dans le même document anonyme, on accusait Pierre d'Ailly d'avoir soutenu, dans un traité contre le franciscain Johannes de Gracia, que de même

35. *Ibid.*, p. 19. Sur les problèmes terminologiques autour du «conciliarisme radical» ou du «conciliarisme modéré», *cf.* F. OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford, 2003, p. 61.

36. PIERRE D'AILLY, *Tractatus de potestate ecclesiastica*, dans JEAN GERSON, *Opera omnia*, éd. L. E. DU PIN, Anvers, 1706, II, 757. *Cf.* B. TIERNEY, «Divided Sovereignty at Constance...», p. 246.

37. Ce débat est partiellement analysé dans G. ALBERIGO, *Chiesa concilare: Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981, p. 141-143, et L. R. LOOMIS, «The Organization by Nations at Constance», dans ID., *The Council of Constance. The Unification of the Church...*, p. 194.

38. H. FINKE éd., *Acta Concilii Constanciensis*, Münster, 1896-1928 (ACC), III, 47-48.

39. ACC, III, 47-48.

qu'en France le parlement pouvait réprouver et juger un roi, le pape pouvait être déposé par l'assemblée conciliaire[40].

Il est révélateur d'observer que, dans sa réponse à l'auteur « mendiant » anonyme, le cardinal avait perçu avec acuité combien les problèmes posés par le choix de la formule par laquelle on devait condamner les thèses de Wyclif n'étaient pas une question insignifiante mais, tout au contraire, très importante[41]. Selon d'Ailly, les formules *placuit sancto concilio, concilium definit* ou bien *statuit sanctum concilium* apparaissaient dans les *libri conciliorum*, y compris dans le *Decretum* et les *Decretales*. Cette formule convenait mieux car elle était *conformior theologie* dans la mesure où, selon les *Actes des Apôtres*, l'autorité qui définissait les questions relatives à la foi n'avait pas été conférée uniquement à Pierre lorsqu'on disait *Placuit nobis collectis in unum*. En outre, le cardinal d'Ailly profitait de l'opportunité pour rappeler la supériorité de l'autorité d'un concile *quando agitur de facto pape*[42]. L'argumentation de Pierre d'Ailly se référait ensuite à un thème épineux. Si le concile tirait son autorité seulement *ex capite*, alors l'autorité *domini nostri papae* (Jean XXIII) était également mise en doute, car elle dépendait elle-même en dernière instance du concile de Pise, et celui-ci n'avait clairement pas fondé son autorité pour juger et définir *ex capite*, mais avait été convoqué par les cardinaux sans l'autorité pontificale[43]. À partir de cet exemple, d'Ailly soutenait que le concile, une fois réuni, formait un *corpus mysticum* et que c'était donc une erreur d'affirmer qu'une partie était supérieure au tout[44]. Le cardinal critiquait ensuite l'opinion de certains juristes selon laquelle seul le pape avait le pouvoir de définir et de juger, car il ne revenait au concile qu'une fonction simplement consultative[45]. À propos de cela, d'Ailly se demandait rhétoriquement ce qu'il se passait si le jugement d'un pape contredisait l'Église ou le concile. Selon certains, seule l'*ecclesia universalis* ou bien son instance représentative, le concile général, possédait le *privilegium auctoritatis* conféré par le Christ de ne pas se tromper *in fide*, en revanche un pape pouvait se tromper sur ces questions. De manière surprenante, le cardinal d'Ailly, pris d'une certaine ferveur polémique, s'était vu obligé de soutenir la posture que *secundum aliquos* un concile ne pouvait se tromper, alors que dans

40. *Ibid.*

41. Acc, III, 48-50.

42. *Ibid. Cf.* P. H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance*..., p. 89, et Pierre d'Ailly, *Tractatus de materia concilii generalis*, dans F. Oakley éd., *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven, 1964, p. 266.

43. Acc, III, 48-50. Sur la première polémique du concile de Constance, *cf.* A. Lenné, « Der erste literarische Kampf auf dem Konstanzer Konzil im November und Dezember 1414 », *Romische Quartalschrift*, 28 (1914), p. 61-86.

44. Acc, III, 48-50.

45. *Ibid.*

d'autres passages de son œuvre, il s'était montré assez peu enclin à accepter l'infaillibilité conciliaire[46]. Peut-être conscient de cette contradiction, le cardinal se voyait par la suite obligé de mentionner que, dans le texte polémique contre Johannes de Gracia, il avait lui-même affirmé que beaucoup de conciles, entre autres le concile de Pise, s'étaient trompés *in fide*[47]. Alors que Jean de Mauroux, le patriarche latin d'Antioche, franchement opposé à ces thèses, soutenait que la condamnation devait être prononcée au nom du pape, avec l'ajout *hoc sacro approbante concilio* car celui-ci *nullam authoritatem habe[t] nisi ex capite*, selon d'Ailly, la condamnation devait être prononcée au nom du concile car *concilium est maius papa cum sit totum, et papa sit pars eiusdem*. En outre, d'Ailly affirmait que le concile, incluant le pape, ne recevait pas son *auctoritas* de celui-ci, mais directement du Christ lui-même[48]. On évitait soigneusement de cette manière de faire allusion à l'opposition entre pape et concile, mais en même temps, on proclamait que l'autorité du concile était supérieure à celle d'un pape.

Cette position, cependant, laissait en suspens le problème de savoir à quelle instance ecclésiastique on devait obéir dans le cas d'un désaccord entre le pape et le concile. Cette question fut débattue de nouveau, et avec intensité, vers la fin de 1416, dans une polémique déclenchée entre le dominicain Leonardo Statius de Datis, qui défendait une position propapiste, et un représentant conciliaire anonyme, qui défendait une position proconciliaire radicale[49]. Si le débat eut lieu après les procès pour hérésie que nous étudions ici, il nous semble qu'il reflète néanmoins très bien les problèmes ecclésiologiques qui se présentèrent au moment de définir l'autorité conciliaire après la fuite de Jean XXIII.

Selon le dominicain, le concile aurait seulement prononcé une *sententia declarativa* de déposition sans nécessité d'une procédure publique, car le pape aurait perdu son office *ipso facto* en raison de sa conduite hérétique. L'auteur anonyme posait expressément le problème qui se présenterait dans ce cas, puisqu'un pape légitime pourrait être accusé et déposé par ses ennemis sans procès de déposition. En outre, la position de Statius impliquerait d'aller contre ce qui avait été fait lors du concile de Constance, dans la mesure où les Pères avaient

46. *Ibid. Cf.* H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum vorabend der Reformation (1378-1521)*, Francfort-sur-le-Main, 1983, p. 149-206.

47. ACC, III, 48-50.

48. G. ALBERIGO, *Chiesa concilare...*, p. 141-143. Les textes sont cités par l'auteur. Pour le texte de JEAN DE MAUROUX, *cf.* DU PIN, II, 952 A-B ; pour celui de PIERRE D'AILLY, *cf.* ACC, III, 48-50. Plus récemment, sur ce même sujet, on verra T. IZBICKI, « Reform and Obedience in Four Conciliar Sermons by Leonardo Dati O.P. », dans T. IZBICKI et C. BELLITTO, *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in Honor of Louis Pascoe, S.J.*, Leyde, 2000, p. 174-192.

49. Le débat a été étudié par B. TIERNEY, « Divided Sovereignty at Constance... », et T. IZBICKI, « Reform and Obedience... », p. 174-192.

déposé Jean XXIII lors d'un procès et que la culpabilité d'un pape hérétique pouvait seulement être démontrée par les instances probatoires lors du procès[50].

Il résultait de ce raisonnement que, pour pouvoir juger un pape, le concile devait posséder une *iurisdictio* supérieure à celle du pontife et que sa *potestas executiva* était, alors, également supérieure[51]. En dernière instance, ce qu'affirmait l'auteur anonyme conciliariste était que la *plenitudo potestatis* était unique et indivisible ou n'était pas[52]. Si la logique défendue par l'auteur anonyme ne peut clairement pas être attribuée à tous les membres du concile, elle nous offre la possibilité d'observer l'*ultima ratio* – parfois au prix de certaines contradictions logiques – du fondement de l'autorité conciliaire. Au centre du débat, en effet, se trouvait la *potestas executiva* du concile et sa consolidation, au moins circonstancielle, comme ultime instance hiérarchique de l'Église en possession de *clavis potestatis*[53]. Comme l'affirmait l'auteur conciliariste anonyme, le procès de déposition de Jean XXIII avait constitué le principal exemple de son exercice.

Ce débat allait acquérir une importance particulière avec la fuite de Jean XXIII. Ce qui était en jeu dans les procès de Constance, après la fuite du pontife, était essentiellement la définition de la relation entre le pape et le concile qui avait été scrupuleusement laissée de côté tant que le pape appuyait le concile. Pour cette raison, ces procès furent une scène particulièrement adéquate pour déployer la supériorité conciliaire dans un contexte de grande faiblesse institutionnelle. Si, par rapport à d'autres questions, ces problèmes relatifs à la foi étaient de moindre importance, ils servaient en même temps de forum pour mettre en scène les principales conceptions de l'autorité du concile.

Un véritable *Schauprozeß*, lors duquel fut déposé Jean XXIII[54], succéda immédiatement à la fameuse cinquième session, pendant laquelle on avait approuvé le texte de *Haec sancta*. La clef pour faire un procès aux pontifes qui refusaient d'abdiquer était la possibilité d'accuser le pape d'hérésie. La preuve de l'hérésie du pape était au cœur de l'argumentation conciliaire car le pouvoir de le

50. Acc, II, 709.

51. Sur le terme *iurisdictio* est indispensable l'étude de P. Costa, *Iurisdictio...*, p. 104, et également, sur le même concept, B. Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, 1982.

52. Acc, II, 710; Acc, II, 729.

53. Sur la distinction entre *clavis scientiae* et *clavis potestatis*, *cf.* B. Tierney, *The Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leyde, 1988, p. 39-45. Cette distinction apparaît dans le *Decretum*, Dist. 20, *ante*, c. 1.

54. W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz...*, p. 295. *Cf.* aussi H. Zimmermann, « Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil. Theorie und Praxis », dans A. Franzen, W. Müller éd., *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Freiburg, 1964, p. 113-137.

juger revenait au concile. La phase d'accusation du pape Jean XXIII fut menée du 13 au 25 mai et se conclut finalement le 29 mai. Au début, certains cardinaux hésitèrent sur l'attitude à adopter, mais comme ils s'aperçurent rapidement que l'abdication de Jean XXIII était inévitable en raison du mauvais climat qui régnait dans le concile à son égard, ils se virent obligés d'accepter le procès[55].

Le texte de la session du 29 mai omettait de toute évidence les détails à propos du cours du procès et, suivant les lois du *decorum* et de l'*honestas* relatives à l'office papal, réduisit l'arsenal d'accusations à la seule viable contre un pape : l'accusation d'hérésie[56]. Jean XXIII, en effet, paraissait soutenir des positions hétérodoxes, scandaliser l'Église et s'opposer à son unité de manière incorrigible. Les Pères du concile avaient scrupuleusement laissé de côté un nombre important d'accusations car, dans bien des cas, elles ne pouvaient être assimilées à un comportement hérétique[57]. Mais beaucoup d'autres crimes publics et notoires qui scandalisaient l'Église étaient énumérés dans le décret[58]. Les principales accusations consistaient à avoir prolongé le Schisme par sa scandaleuse fuite à Constance, rompant de cette façon sa promesse d'abdication pacifique ; on l'accusait également d'avoir scandalisé l'Église par son comportement notoirement simoniaque, qui lui aurait même valu son élection comme pape, et on l'accusait finalement d'avoir dilapidé les biens de l'Église[59]. Tous ces actes, pour être objets de scandale pour l'Église, étaient assimilés à un comportement hérétique[60].

Il est curieux que le texte de la sentence de déposition ait insisté particulièrement sur le fait que le pape, non seulement avait eu des comportements

55. W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz...*, p. 284.

56. *Cf.* P. H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance...*, p. 131-137. L'auteur étudie les projets de réforme et les raisons pour lesquelles ils ont été acceptés ou refusés par le concile. À propos des dépositions papales, il analyse le projet du décret *Romanus pontifex* (Common collection c. 5) dans lequel on cherchait à énumérer les crimes qui, en étant objets de scandale pour l'Église, pouvaient être assimilés au concept d'hérésie : « ... hoc decreto perpetuo declaramus et diffinimus quod summus pontifex non solum de haeresi sed et de simonia et quocumque alio crimine ecclesiam dei notorie scandalizante, de quo et sollempniter monitus saltem per annum post monitionem incorregibilis appareat, possit per generale concilium puniri etiam per depositionem a papatu ». Finalement, et selon les lois du *decorum* face à l'office papal, ce projet de décret fut omis et on préféra choisir un serment *ad hoc*.

57. W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz...*, p. 288.

58. Le texte de la sentence est cité dans Cod, p. 393.

59. Sur l'assimilation des pratiques simoniaques à l'hérésie dans la tradition scolastique, *cf.* P. De Vooght, « La "simoniaca haeresis" selon les auteurs scolastiques », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30/1 (1954), p. 64-80 ; Id., « La "simoniaca haeresis" de saint Thomas à Jean Hus », dans Id., *Hussiana...*, p. 378-399 ; J. Leclercq, « Simoniaca haeresis », *Studi Gregoriani*, 1 (1947), p. 523-530 ; pour le contexte du Schisme, *cf.* Simon de Cramaud, *De substractione obediencie*, éd. H. Kaminsky, Cambridge, 1984, p. 48.

60. W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz...*, p. 288.

hérétiques dans le passé, mais qu'il était un fait constaté par tous que Jean XXIII, en essayant de fuir et de prolonger ainsi le Schisme, avait commis une hérésie. Cet intérêt spécial à démontrer la persistance du comportement hérétique du pape apparaît dans le binôme de verbes *fuisse et esse illicitum* et *sandalizasse et scandalizare*. Cela était peut-être dû au fait que la plupart des témoignages contre Jean XXIII, à propos de son comportement avant la fuite à Constance, étaient certainement contestables d'un point de vue légal, car la majorité des témoins mentionnaient avoir appris ses actes hérétiques antérieurs seulement par ouï-dire[61]. Toutes les accusations de notoriété publique étaient au contraire la véritable clef pour accuser le pape d'hérésie, car il n'y avait qu'à se référer aux faits de sa fuite scandaleuse. C'est ainsi que la *sententia* de déposition répétera jusqu'à satiété le caractère public et notoire de son hérésie, car l'Église ne pouvait de toute évidence juger personne *de occultis* et encore moins la tête de la hiérarchie[62].

Dans le cas du procès contre le pape se présentait en outre un problème pressant, car dans ce cas particulier on ne pouvait recourir à la fiction légale traditionnelle qui stipulait que la conduite hérétique d'un pape conduisait *ipso facto* à sa déposition. Comme nous le mentionnions précédemment, il ne faut pas perdre de vue que, dans le cas du concile de Constance, mettre en doute la légitimité du pape impliquait que l'on semât simultanément le doute à propos de la légitimité du concile lui-même, convoqué par Jean XXIII[63].

Comme nous l'avons dit, il n'est pas fortuit que, dans ces circonstances, le concile se penche sur trois des cas les plus importants concernant la *causa fidei*. Les procès de Wyclif, Hus et Jérôme de Prague se déroulèrent dans un contexte marqué par une grande incertitude à l'égard de la légitimité du concile agissant contre le pape qui l'avait convoqué. L'issue face à cette véritable crise d'identité avait été la promulgation du décret *Haec sancta Synodus*. Peu de temps après, le procès pour hérésie contre le pape s'était présenté comme une occasion

61. *Ibid.*, p. 288-289.

62. Le principe avait été énoncé par Innocent III dans la décrétale *Sicut*, X 5.3.33 : « Si excessus eorum esset ecclesie manifestus, que non iudicat de occultis, pena essent canonica ferendi ». *Cf.* aussi *Tua nos*, X 5.3.34 : « Nobis datum est de manifestis tantummodo iudicare... », en opposition à Dieu « ... qui scrutator est cordium et cognitor secretorum ». *Cf.* H.A. Kelly, « Inquisitorial Due Process and the Status of Secret Crimes », *Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Canon Law* (UCSD, 1988), éd. S. Chodorow, Monumenta iuris canonici, Series C : Subsidia Vol. 9, Vatican, 1992, p. 407-428. Sur ce problème, voir J. Chiffoleau, « "Ecclesia de occultis non iudicat". L'Église, le secret, l'occulte (xiie-xve siècle) », dans *Il segreto/The secret, Micrologus, Natura Scienza e Società Medievali*, XIV (2006), p. 359-481.

63. Sur ce point, nous ne sommes pas d'accord avec l'opinion exprimée par W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz...*, p. 299 : « Es ist zu Konstanz kein wirklicher, legitimer Papst, wirklich abgesetzt worden ».

particulièrement propice pour démontrer la supériorité du concile sur le pape en matière de foi. Si le conciliarisme de la majorité des Pères de Constance était essentiellement conservateur, dans la mesure où ils ne cherchaient pas à restreindre le pouvoir du pape mais bien à le restaurer pleinement en le débarrassant de ses vices, dans cette conjoncture concrète liée au procès du pape, ils avaient réclamé pour eux-mêmes la *plenitudo potestatis in foro exteriori*[64]. Après ce jugement, les procès contre Wyclif, Hus et Jérôme de Prague apparaissaient comme des occasions propices pour mettre en scène, non seulement la supériorité du concile en matière de foi, mais aussi la possession transitoire de *plenitudo potestatis*.

La praxis judiciaire : entre symbole et indice

La *causa unionis* impliquait une forte réaffirmation de l'autorité conciliaire et celle-ci supposait à son tour la capacité du concile à résoudre définitivement des questions relatives à la foi. À partir du moment où celui-ci réclamait pour lui la *plenitudo potestatis*, il apparaissait comme une nouvelle sphère de pouvoir qui demandait à être définie. Elle semblait créée et définie, non seulement par les pratiques symboliques et liturgiques, mais aussi par les pratiques judiciaires[65].

Dans ce sens, l'étude de Hans Schneider analyse l'importance des pratiques symboliques du concile de Constance en relation avec le sceau qui servait à ratifier les décisions conciliaires. Tant que Jean XXIII appuyait le concile, le problème du sceau ne se posait pas, car les documents conciliaires

64. La plupart des chercheurs reconnaissent que les principaux théologiens et canonistes de Constance, suivant la tradition canonique, ne cherchaient pas à affirmer une suprématie conciliaire absolue sur le pape, mais à affirmer la nécessité de la célébration régulière des conciles, non pour s'opposer au pape, mais pour l'accompagner dans ses décisions. *Cf.* B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory...*, p. 43-61. Pourtant, les choses changèrent de façon radicale quand Jean XXIII s'échappa. Il était alors nécessaire d'affirmer au moins circonstanciellement la *plenitudo potestatis*. *Cf.* à ce sujet F. Oakley, *The Conciliarist Tradition...*, p. 80.

65. Sur les pratiques liturgiques, voir N.-I. Tinteroff, « Assemblée conciliaire et liturgie aux conciles de Constance et Bâle », *Cristianesimo nella storia*, 26, 2 (2005), p. 395-425 et Id., « The Councils and the Holy Spirit : Liturgical Perspectives », dans G. Christianson, T. Izbicki, C. Bellitto, *The Church, The Councils and Reform...*, p. 140-154. Sur le sceau papal et son signifié symbolique durant le concile de Constance, *cf.* H. Schneider, « Der Siegel des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Geschichte der spätmittelalterichen Reformkonzile », *Annuarium Historiae Conciliorum*, 10/1 (1978), p. 310-345. Sur le procès judiciaire en tant que rituel symbolique, *cf.* A. Garapon, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario...*, p. 25. Sur le procès en tant que rituel au Moyen Âge, *cf.* E. Cohen, *The Crossroads of Justice. Law and Culture in Late Medieval France*, Leyde, 1993 ; C. Gauvard et R. Jacob, « Introduction. Le rite, la justice et l'historien », et A. Garapon, « L'archéologie du jugement moderne », tous deux dans C. Gauvard et R. Jacob éd., *Les Rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 5-18 et p. 229-238 ; M. Vallerani, « Modelli processuali e riti sociali nelle città comunali », dans J. Chiffoleau, L. Martines et A. Paravicini Bagliani éd., *Riti e Rituali nelle società Medievali*, Spolète, 1994, p. 115-140.

étaient conçus comme *litterae* papaux avec l'ajout *sacro approbante concilio*. On renoua avec cette pratique, y compris après l'élection du nouveau pape, Martin V[66]. Or, ce qu'il est intéressant d'observer, comme le fait Hans Schneider, est ce qui se passa dans la période séparant les dépositions papales de la part du Concile et l'élection du nouveau pontife. Immédiatement après l'approbation du décret *Haec sancta*, on opta pour le choix de signer les documents conciliaires *sub sigillis presidentium nationum*[67]. Cependant, le procès de déposition de Jean XXIII et la renonciation de Grégoire XII consolidèrent encore plus le concile comme suprême instance hiérarchique de l'Église et menèrent à l'adoption de la part du concile d'un sceau propre avec le motif iconographique des *claves*[68]. En agissant ainsi, le concile ne souhaitait aucunement usurper les privilèges juridiques du pape, mais se présenter lui-même comme le représentant transitoire de l'*ecclesia universalis* à un moment de *sede vacante*[69].

De manière analogue, les pratiques liturgiques ont été étudiées par Natacha-Ingrid Tinteroff. L'auteur recherche de quelle manière la liturgie contribue à consolider un espace conciliaire différencié et spécifique. Comme dans le cas du rituel de consécration des Églises, dans lequel les pratiques liturgiques jouaient un rôle clé, le déroulement d'un concile s'inscrit dans une ample célébration liturgique[70]. En témoigne une ample tradition d'*ordines* liturgiques qui, depuis le haut Moyen Âge, décrivaient et réglaient les rites conciliaires[71]. De la même façon, les débats conciliaires sont ordonnés par la liturgie. Les prières adressées au Saint-Esprit et la certitude de sa direction déterminent les délibérations et les décisions conciliaires en transformant l'assemblée en un espace conciliaire et en permettant ainsi le travail de réforme de l'Église[72]. À partir du moment où le concile a été ouvert, selon les rites liturgiques prescrits par *ordines*, l'espace

66. H. Schneider, « Der Siegel des Konstanzer Konzils... », p. 326.

67. *Cf.* Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVII, col. 611, 627, 631, 644, 645, 603, 606, 783, 862 et t. XVIII, col. 886, 917 ; H. Schneider, « Der Siegel des Konstanzer Konzils... », p. 326-327. *Cf.* Acc, II, p. 763. Sur le rôle joué par les *nationes* lors du concile de Constance, *cf.* L. R. Loomis, « The Organization by Nations at Constance », p. 191-210 ; J. Hollnsteiner, « Studien zur Geschäftordnung am Konstanzer Konzil. Ein Beitrag zur Geschichte des Parlamentarismus und der Demokratie », et H. Finke, « Die Nation in den spätmittelalterlichen Konzilien », dans R. Bäumer éd., *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt, 1977, p. 121-142 et 347-368.

68. H. Schneider, « Der Siegel des Konstanzer Konzils... », p. 334.

69. *Ibid.*, p. 338.

70. N.-I. Tinteroff, « Assemblée conciliaire et liturgie... », p. 399.

71. *Cf.* H. Schneider, *Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters. Ordines de celebrando concilio*, Munich, 1996. Voir aussi J. Miethke, « Raumerfassung und Raumbewußtsein auf den allgemeinen Konzilien des Spätmittelalters. Die Repräsentanz der Regionen in der Entwicklung der Geschäftsordung vom 13. zum 15. Jahrhundert », dans P. Moraw éd., *Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter*, Stuttgart, 2000, p. 127-154.

72. N-I. Tinteroff, « Assemblée conciliaire et liturgie... », p. 399 et 402.

conciliaire apparaît comme un espace fermé et purifié par rapport aux lieux qui l'entourent[73]. L'Église est réunie *ut corpus mysticum* et le Saint-Esprit se trouve présent dans la réunion. Il se produit ainsi une sorte de repli de l'institution sur elle-même. Ce nouvel espace conciliaire doit être protégé. En même temps, à travers les pratiques liturgiques, l'assemblée conciliaire actualise un pouvoir qui, d'ordinaire, est détenu seulement potentiellement et de manière latente par l'Église[74].

De la même manière, nous pensons pouvoir soutenir que les pratiques judiciaires contribuent aussi à définir ce nouvel espace conciliaire. Le prêche *Prosperum iter*, prononcé par Jean Gerson à l'occasion du voyage de l'empereur Sigismond pour négocier la renonciation de Benoît XIII, reflétait aussi la conscience que les Pères conciliaires avaient des *actiones synodales* à ce moment-là[75]. En quatre thèses, Jean Gerson exprimait clairement comment l'on devait procéder contre wyclifites et hussites. En premier lieu, le concile devait juger la *causa haeresis* sans favoritisme[76]. Il affirmait ensuite que le concile pouvait examiner, rejeter et condamner des erreurs dogmatiques et morales, sans prendre en compte une instruction procédurale préliminaire[77]. De plus, le concile pouvait condamner les *sententiae*, même si celles-ci pouvaient avoir un sens véritable dans un contexte exégétique ou logique déterminé comme c'était le cas de Wyclif et de Hus[78]. Finalement, le concile s'attribuait la faculté de condamner les propositions de la Bible non acceptées par les exposés théologiques habituels ou par la pratique ecclésiastique en vigueur, comme l'Utraquisme[79]. Le prêche allait dans le sens du décret *Haec sancta* qui caractérisait le synode de Constance comme l'assemblée générale de l'*ecclesia catholica militans* recevant directement son pouvoir du Christ. Ce pouvoir s'étendait tant aux questions dogmatiques qu'à la réforme de l'Église. Tous les membres de l'Église – y compris le pape – devaient se soumettre à cette *potestas executiva*. Pour cette raison, il était impossible d'en appeler à une instance supérieure dans l'Église, car le concile se consolidait comme tel par le biais du décret[80].

73. *Ibid.*, p. 399 et 403. J. Le Goff, « Le concile et la prise de conscience de l'espace de la chrétienté », dans *1274 année charnière. Mutations et continuité*, Colloque international du CNRS, Paris, 1974, p. 481-489.

74. N.-I. Tinteroff, « Assemblée conciliaire et liturgie... », p. 406.

75. *Cf.* Jean Gerson, *Prosperum iter*, Gl, 241. Il existe deux éditions de plus : Acc, II, 413 et Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVII, col. 549-556. Sur les prêches lors du concile de Constance, *cf.* P. Arendt, *Die Predigten des Konstanzer Konzils*, Fribourg, 1933.

76. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVII, col. 549-556.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

Dans un sermon prononcé peu après, avec pour objet la condamnation de Jérôme de Prague, l'évêque de Lodi paraissait se faire l'écho des paroles de Gerson et décrivait comment devaient être traitées par le concile les personnes suspectées d'hérésie : en premier lieu, elles devaient être brièvement interrogées, puis arrêtées et incarcérées le temps de rédiger les actes d'accusation. Ensuite, on devait recevoir tout type de témoins de l'accusation, y compris les *infames* qui devaient jurer *de veritate*. Si les personnes suspectées d'hérésie niaient ces témoignages, elles devaient être soumises à *variis tormentis*. Elles devaient demeurer isolées et ne pouvaient être entendues publiquement. Si elles rejetaient les accusations avec obstination, elles devaient être condamnées et remises au bras séculier[81].

À travers la praxis judiciaire, en effet, le concile cherchait à affirmer sa propre *iurisdictio* et à démontrer sa *potestas executiva* en tant que dernière instance au sein de l'*ordo iudiciarius* de l'Église[82]. En définitive, ce qui était en jeu, ici, était de déterminer quelle était l'autorité qui distinguait les vraies croyances des fausses. Cet aspect est essentiel dans toute ecclésiologie, car la communauté ecclésiastique fonde son autorité sur une certaine doctrine communément acceptée. On pourrait signaler deux points de vue existant à ce sujet au début du XVe siècle : d'un côté, on insistait sur le fait que le croyant aurait confiance dans l'institution ecclésiastique en raison de la vérité que celle-ci enseignait ; d'un autre côté, on insistait sur le fait que les enseignements de l'institution ecclésiastique devaient être acceptés comme vrais parce qu'ils avaient été exprimés par celle-ci[83]. Il se dégage des procès du concile que les Pères de Constance tendaient vers le second terme de l'alternative, car de cette manière on insistait sur le rôle de la structure institutionnelle hiérarchique dans un contexte où celle-ci connaissait une grande faiblesse. En suivant les trajectoires intellectuelles de certains cas personnels parmi les plus éminents protagonistes de Constance, comme Gerson, on peut constater une évolution graduelle vers cette position qui tend à effacer la recherche personnelle de la vérité pour mettre l'accent sur l'autorité de l'institution ecclésiastique[84].

Après l'approbation de l'*Haec sancta*, les possibilités qui se présentaient aux Pères du concile étaient diverses et avaient surtout à voir avec l'ordre des

81. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVII, col. 572-577.

82. E. WERNER, *Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators*, Weimar, 1991, p. 202.

83. *Cf.* B. TIERNEY, « Only Truth has Authority : The Problem of the Reception in the Decretists and in Johannes de Turrecremata », dans K. PENNINGTON et R. SOMERVILLE éd., *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphie, 1977, p. 69-96.

84. Voir à ce sujet B. J. CAIGER, « Doctrine and Discipline in the Church of Jean Gerson... ».

priorités de l'agenda à suivre. Les tâches restantes étaient nombreuses et la clef était d'expliciter dans quel ordre elles seraient accomplies[85]. La principale interrogation consistait ainsi à décider si on procéderait à la tâche de réforme avant d'élire le nouveau pape, et si cette dernière serait à la charge de la *potestas executiva* du concile agissant sans le pape. Faire face immédiatement aux tâches de réforme aurait impliqué sans aucun doute une exacerbation des contradictions potentielles entre les différentes positions des Pères du concile, qui allaient d'une position papiste extrême à un conciliarisme plus ou moins radical, et dont l'objet de dispute était la *potestas executiva* du concile. Par le biais d'une soigneuse élaboration, le décret *Haec sancta* avait obtenu un consensus circonstanciel et précaire entre les différentes visions concernant le pouvoir du concile que la définition de la *potestas executiva* paraissait mettre en danger. Se confronter directement à la réforme aurait sans aucun doute impliqué de rompre ce consensus minimal et aurait mis en péril le déroulement de l'assemblée conciliaire[86]. En revanche, les procès inquisitoriaux apparaissaient alors comme une instance adéquate, non seulement pour démontrer le pouvoir exécutif du concile, mais aussi pour établir un consensus minimal contre l'existence du danger de propagation de l'hérésie. Gerson lui-même était conscient que le pouvoir du concile de Constance devait être affirmé, non seulement potentiellement, mais surtout à travers son exercice[87].

Bref, il nous paraît opportun de souligner que les pratiques synodales du concile de Constance, qu'elles fussent symboliques, liturgiques ou judiciaires, portaient les marques et les traces des débats ecclésiologiques intenses qui s'étaient déroulés dans ce contexte. Si l'étude des pratiques symboliques et liturgiques a donné des résultats très intéressants, nous pensons que l'on n'a pas encore exploité toutes les potentialités de cette approche, s'agissant des pratiques judiciaires, car les procès inquisitoriaux ont été étudiés en général d'un point de vue fondamentalement théologique. Étudier les pratiques judiciaires en relation avec les débats ecclésiologiques offre un double avantage. D'un côté, cela nous apporte certains indices pour proposer une explication de la violence et de la véhémence de la réaction conciliaire dans la *causa fidei*; d'un autre côté, cela nous donne certains indices discursifs à travers lesquels entrevoir de quelle manière les Pères de Constance entendaient l'autorité conciliaire qu'ils venaient

85. L'auteur souligne que les débats sur la réforme n'ont commencé qu'une fois réalisés les procès contre Wyclif et Hus, *cf.* P. STUMP, *The Reforms of the Council of Constance...*, p. 24.

86. *Cf.* M. DECALUWE, «Three Ways to Read the Decree *Haec Sancta* (1415). The Conciliar Theories of Franciscus Zabarella and of Jean Gerson and the Traditional Papal View on General Councils», dans G. CHRISTIANSON, T. IZBICKI, C. BELLITTO, *The Church, The Councils and Reform...*, p. 122-139.

87. Sur l'*exercitium* de la *plenitudo potestatis* dans l'œuvre de Gerson, voir G. H. M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Gerson. Apostle of Unity...*, p. 266-268.

d'affirmer dans le texte du décret *Haec sancta*. Les acteurs révèlent souvent, sur le terrain de la praxis, certains traits essentiels.

Sebastián Provvidente – Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofia y Letras, Departamento de Historia, Puan 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina 1406

***Causa unionis, fidei, reformationis*: les pratiques judiciaires et la définition de l'autorité du concile de Constance (1414-1418)**

Les pratiques synodales du concile de Constance, qu'elles soient symboliques, liturgiques ou judiciaires, portent les marques et les traces des débats ecclésiologiques intenses qui se sont déroulés dans ce contexte. Si l'étude des pratiques symboliques et liturgiques a donné des résultats très intéressants, nous pensons que l'on n'a pas encore exploité toutes les potentialités de cette approche concernant les pratiques judiciaires car les procès inquisitoriaux ont été étudiés en général d'un point de vue fondamentalement théologique. Étudier les pratiques judiciaires en relation avec les débats ecclésiologiques offre un double avantage: d'un côté, cela nous apporte certains indices pour proposer une explication de la violence et de la véhémence de la réaction conciliaire dans la *causa fidei*; de l'autre, cela nous donne certains indices discursifs à travers lesquels nous pouvons entrevoir la manière dont les Pères de Constance entendaient l'autorité conciliaire qu'ils venaient d'affirmer dans le texte du décret *Haec sancta*. Les acteurs révèlent souvent, sur le terrain de la praxis, certains traits essentiels.

conciliarisme – ecclésiologie – Constance – procédure – hérésie

***Causa Unionis, Fidei, Reformationis*: Judicial Practices and the Definition of Authority in the Council of Constance (1414-1418)**

It seems appropriate to point out in this text that the synodial practices —symbolical, liturgical and judicial— of the Council of Constance carried with them the signs and traces of the intense ecclesiological debates that had taken place in that context. While the study of symbolical and liturgical practices has produced very interesting results, we believe the study of the judicial practices has not yet fully exploited all its potentialities since the inquisitorial processes have been generally studied from a mainly theological point of view. The study of judicial practices in terms of ecclesiological debates offers a twofold advantage. On the one hand, it provides certain clues to attempt an explanation of the violent and ardent conciliar response in the *causa fidei*, while on the other

hand it also provides some discursive traces that would allow us to discern how the Council of Constance fathers understood the conciliar authority they had just affirmed in the text of the *Haec sancta* decree. Often it is in the field of the practice that the actors reveal some essential trends.

conciliarism – ecclesiology – Constance – procedure – heresy

Médiévales 65, automne 2013, p. 179-188

Arnaud FOSSIER

INNOCENT III. UN PAPE DE PAPIER

Qualifié de « stupeur du monde » par ses contemporains, Innocent III (1198-1216) n'a cessé d'être considéré, jusqu'à nos jours, comme l'un des souverains pontifes les plus importants du Moyen Âge, hissé au même rang que Grégoire VII, Boniface VIII ou encore Martin V. Pourfendeur de l'hérésie « cathare » dans le Midi de la France et programmateur de la quatrième croisade, il fut à l'origine de la reconquête des États de l'Église, du plus grand concile du Moyen Âge (1215) et de la restructuration de la Curie romaine. Tout a-t-il été dit, pour autant, sur ce théologien averti, se définissant comme le représentant du Christ sur terre, et sur son legs ?

Le 800ᵉ anniversaire du début de son pontificat fut l'occasion, il y a une quinzaine d'années, de nouvelles publications à son sujet[1], et la parution, il y a deux ans, de la traduction italienne des *Gesta Innocentii* prouve que l'intérêt n'a pas faibli pour l'homme qui coiffa la tiare à l'âge de trente-huit ans seulement[2]. Les Vies ou Gestes constituent certes un genre littéraire et hagiographique codifié qui laisse à grand-peine filtrer l'impartialité historiographique, mais la publication des actes d'un colloque international tenu en 2007 permet de restituer les évolutions que les biographies des évêques de Rome connurent tout au long du Moyen Âge[3]. Elle met ainsi en lumière l'originalité de la geste innocentienne.

Quant au petit livre, malheureusement dénué d'apparat critique, qu'Olivier Hanne tire de sa thèse de doctorat, portant sur le parcours et la formation de

1. À commencer par l'ouvrage collectif dirigé par J. C. MOORE éd., *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, 1999.

2. *Gesta di Innocenzo III*, éd. G. BARONE et A. PARAVICINI-BAGLIANI, Rome, 2011.

3. F. BOUGARD et M. SOT éd., Liber, gesta, *histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXIᵉ siècle*, Turnhout, 2009.

Lothaire de Segni avant qu'il ne prenne le nom d'Innocent[4], il rappelle à notre attention qu'au tournant des XIIe-XIIIe siècles, la réforme de l'organisation curiale et la mise en place d'une véritable « politique par correspondance » – pour reprendre le titre d'un ouvrage collectif récent sur le rôle décisif de l'épistolarité dans la construction du pouvoir politique entre le XIVe et le XVIIIe siècle[5] – servirent les desseins universalistes du pontife[6]. Au terme d'un panorama partiel de ces trois ouvrages – une source traduite, un colloque et un essai –, c'est bien l'exceptionnelle production documentaire liée à ce pontificat qui ressort et constitue sans doute une rupture majeure dans l'histoire croisée de l'écrit et des dispositifs de gouvernement en Occident.

Hagiographie politique

En 1991, l'une des meilleures spécialistes de la papauté au XIIIe siècle, Brenda Bolton, affirmait que les *Gesta* d'Innocent III avaient été sous-évalués, alors même qu'il s'agissait d'une source de premier plan pour la connaissance de la vie et de l'œuvre du pontife[7]. Mal connus au Moyen Âge[8], les *Gesta* n'ont subsisté sous leur forme manuscrite qu'en peu d'exemplaires (on en compte deux français datant du XIVe siècle et un romain de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle), mais ils ont été édités à plusieurs reprises à partir du XVIIe siècle. La plupart des historiens modernes se sont appuyés sur l'édition de Migne[9], encore qu'ils se soient finalement assez peu fondés sur les *Gesta* pour faire l'histoire des dix premières années du pontificat d'Innocent[10]. Quant à l'édition plus récente de

4. O. HANNE, *Lothaire de Segni (1160-1198) : Formation intellectuelle et politique du pape Innocent III*, soutenue en 2010 à l'Université de Provence, sous la direction de C. CAROZZI.

5. J. BOUTIER, S. LANDI, O. ROUCHON éd., *La Politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIVe-XVIIIe siècle)*, Rennes, 2008. À ce sujet, pour l'ensemble de la période médiévale, on peut mentionner les deux programmes de recherche en cours, « Les correspondances en Italie (Ve-XVe siècle) » (Università di Trieste, École française de Rome) et « L'épistolaire politique, France et monde francophone (Ve-XVe siècle) » (Université Paris-Ouest, Université Paris-Sorbonne).

6. O. HANNE, *Innocent III : la stupeur du monde*, Paris, 2012.

7. B. BOLTON, « Too Important to Neglect : The *Gesta Innocentii* PP III », *Innocent III : Studies on Papal Authority and Pastoral Care*, Variorum reprints, 1995 [1991].

8. K. PENNINGTON, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphie, 1984, p. 54.

9. *Gesta Innocentii* (*PL* 214, col. 17-228).

10. Exceptons H. ELKAN, *Die* Gesta Innocentii III *im Verhältnis zu den Registen desselben Papstes*, Heidelberg, 1876 ; Y. LEFÈBVRE, « Innocent III et son temps vus de Rome. Étude sur la biographie anonyme de ce pape. Résumé du Mémoire présenté à l'Académie des inscriptions », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 61, 1949, p. 242-245 ; H. TILLMANN, *Papst Innocenz III*, Bonn, 1954 ; V. PFAFF, « Die *Gesta Innocenz III* und das Testament Heinrichs VI », *Zeitschrift der Savigny-*

David R. Gress-Wright, elle est malheureusement restée confidentielle[11]. Assez curieusement d'ailleurs, le traducteur italien des *Gesta* – rappelons qu'en 2004 était parue la traduction anglaise de James Powell[12] – prend comme édition de référence celle de Migne. Si les instruments de lecture que sont la bibliographie, l'index des noms de lieux et de personnages, ainsi que la liste des cardinaux cités dans les *Gesta*, s'avèrent précieux, la biographie d'Innocent III écrite par Werner Maleczek n'est, quant à elle, que le décalque de celle parue dans l'*Enciclopedia dei papi*[13], et la courte introduction de Giulia Barone reprend en grande partie un article publié en 2001[14].

L'historienne y réexplique d'abord pourquoi les *Gesta* n'ont pas été écrits d'une traite : une partie a été rédigée en 1203, à un moment où Innocent III était si malade que son entourage songeait à une mort imminente, mais n'a été actualisée et complétée qu'en 1208. Certainement d'origine romaine, l'auteur est un familier de la Chancellerie, doté d'une solide culture juridique, comme en témoigne sa connaissance des actes pontificaux qu'il cite ou résume abondamment au sein des *Gesta*. Selon G. Barone, il s'agirait de Giovanni, cardinal de Santa Maria in Cosmedin, *consanguineus* ou *nepos* du pape, attesté comme « chancelier » en 1205, et non, comme l'avait supposé J. Powell dans sa traduction des *Gesta*, du canoniste et compilateur des décrétales d'Innocent III, Pietro di Benevento[15].

Divisés en 151 chapitres, les *Gesta* mettent surtout l'accent sur l'éclatante politique de récupération du Patrimoine de Saint-Pierre menée par Innocent III (chapitres 8-17), la reconquête du royaume de Sicile (chapitres 18-40), les relations diplomatiques avec les souverains européens (chapitres 41-59 et 120-122), la croisade et les rapports avec l'Église grecque (chapitres 60-119). De toute évidence, l'auteur des *Gesta* a voulu montrer le pouvoir et l'influence du pape, y compris dans les régions les plus périphériques de la chrétienté (Arménie, Bulgarie ou Danemark), auxquelles il consacre d'amples développements. En partant ainsi de la diplomatie menée par Innocent III, il fournit les arguments

Stiftung. Kan. Abt., 1 (1964), p. 78-126, plus particulièrement p. 79-90 ; W. Imkamp, *Das Kirchenbild Innocenz III (1198-1216)*, Stuttgart, 1983, p. 10-46.

11. D. R. Gress-Wright, *The* Gesta Innocentii papae tertii. *Text, Introduction and Commentary*, Ann Arbor, 1993.

12. J. Powell, *The Deeds of Pope Innocent III, by an Anonymous Author*, Washington D.C., 2004.

13. W. Maleczek, *Innocenzo III*, dans M. Simonetti, G. Arnaldi, M. Caravale, G. Martina éd., *Enciclopedia dei papi*, t. I, Rome, 2000, p. 326-350.

14. G. Barone, « I *Gesta Innocentii* : politica e cultura a Roma all'inizio del Duecento », dans G. Barone, L. Capo et S. Gasparri éd., *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, Rome, 2001, p. 1-23.

15. Ead., « Introduzione », dans Gesta *di Innocenzo III*, p. 13-15.

politiques en faveur de la doctrine de la plénitude de puissance[16]. Dans le résumé d'un mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres déjà ancien, Yves Lefèbvre notait cependant que l'auteur des *Gesta* n'évoquait pas la question de l'Empire, sans doute parce que celle-ci était, en 1208, loin d'être résolue[17]. De fait, les *Gesta* enregistrent le récit d'événements clos, au dénouement connu, et B. Bolton d'affirmer qu'il s'agit d'« une œuvre délibérément conçue pour célébrer les accomplissements du pape[18] ».

Mais s'agit-il seulement d'un panégyrique ? Et dans quelle tradition littéraire et historiographique les *Gesta* s'inscrivent-ils ? La première tentative de rédiger une biographie des papes est celle du *Liber pontificalis*[19], qui naît en tant que tel dans l'Italie ostrogothique de la première moitié du VIe siècle – mis au point vers 535, le texte sera mis à jour entre 625 et 638 – et se substitue à la logique de la liste qui avait jusqu'alors prévalu. Il se démarque en outre du modèle biographique par excellence que sont les *Vies des douze Césars* de Suétone, puisque son principal objectif est de christianiser l'histoire de Rome[20]. Si les deux versions concurrentes du *Liber* prennent d'emblée une forme hagiographique, c'est aussi parce qu'elles cherchent à départager leurs champions respectifs, le pape Symmaque (498-514) et l'anti-pape Laurent (498 et 501-506)[21]. Constitué d'un noyau dur, le *Liber* se développe ensuite par ajouts successifs et s'épanouit pleinement au VIIIe siècle, lorsque certaines notices biographiques deviennent de véritables « mémoires »[22] ; selon Michel Sot, il devient même le « prototype » des *gesta episcoporum*, dont le genre fleurit entre le VIIIe et le XIIe siècle[23]. Pour cette seule période, on compte une vingtaine de vies d'évêques composées dans les différentes cités épiscopales d'Europe – du Nord surtout, la proximité géographique du modèle romain ayant peut-être paralysé les tentatives d'hagiographie indépendantes en Europe du Sud.

De fait, la structure des notices biographiques des papes est reprise, ou du moins adaptée, aux gestes d'évêques (ainsi d'ailleurs qu'aux biographies royales

16. D. R. GRESS-WRIGHT, *The* Gesta Innocentii papae tertii..., p. 110-112.

17. Y. LEFÈBVRE, « Innocent III et son temps ... », 1949, p. 242-245.

18. B. BOLTON, « Too Important to Neglect... », p. 98.

19. *Le* Liber pontificalis, éd. L. DUCHESNE, 3 vol., Paris, 1886-1892 (réimpr. Paris, 1955) ; voir également C. VOGEL, *Additions et corrections. Histoire du* Liber pontificalis *depuis l'édition Duchesne*, Paris, 1957 ; et, en dernière date, voir la traduction qu'en propose M. AUBRUN, *Le Livre des papes*. Liber pontificalis *(492-891)*, Turnhout, 2007.

20. R. MCKITTERICK, « La place du *Liber pontificalis* dans les genres historiographiques du haut Moyen Âge », dans F. BOUGARD et M. SOT éd., Liber, gesta, *histoire*..., p. 23-35.

21. L. DUCHESNE, « Introduction », *Le* Liber pontificalis, *texte, introduction et commentaire*, t. 1.

22. M. SOT, « Auxerre et Rome : *Gesta pontificum* et *Liber pontificalis* », dans F. BOUGARD et M. SOT éd., Liber, gesta, *histoire*..., p. 5-20 (p. 18).

23. *Ibid*., p. 6.

de la seconde moitié du XIIe siècle, comme celles de Frédéric Barberousse, Henri II ou Philippe Auguste[24]). Sujette à variations[25], elle se laisse idéalement décomposer de la façon suivante : nom et numéro d'ordre du pape, origine géographique, durée du pontificat en année, mois et jours, cursus et récit de son élection, histoire des relations de la papauté avec le monde extérieur, décisions en matière de discipline et de liturgie, fondations et dotations d'églises, nombre d'ordinations effectuées par le pape, lieu de sépulture, date de célébration et anniversaire de sa mort. Or, les *Gesta* d'Innocent reprennent en partie cet agencement, puisque les sept premiers chapitres retracent le parcours de Lothaire de Segni jusqu'à son élection comme pape (8 janvier 1198), et les huit derniers recensent les fondations et dotations d'églises ainsi que les ordinations effectuées par le pape. En empruntant ainsi au cadre du *Liber pontificalis*, les *Gesta* véhiculent une représentation stable de l'institution papale.

Entre les années 870 et les années 1130, les traces d'une gestion proprement romaine de la mémoire pontificale s'étaient pourtant atténuées, puisque les notices biographiques du *Liber pontificalis*, quand elles ne manquaient pas, étaient redevenues fort sommaires. Dans les années 1130, le modèle du *Liber pontificalis* avait certes bénéficié d'un renouveau d'intérêt, lorsque le cardinal Pandolfo, « renou[ant] avec l'esprit des origines », avait continué le *Liber* jusqu'au pontificat d'Honorius II (1124-1130)[26] ; mais dans la seconde moitié du XIIe siècle, la voie apologétique et partisane avait finalement été privilégiée, le souci de l'impartialité étant désormais délaissé par la Curie romaine. L'entreprise romaine « affiche [alors] ses ambitions patrimoniales, sans souci de reconstituer un modèle jugé apparemment périmé[27] », ce que les *Gesta* d'Innocent III reflètent au travers de la description enthousiaste des reconquêtes militaires successives du Patrimoine de Saint-Pierre ou de l'apologie des vertus et des divers talents du souverain pontife. Paul Payan et Guy Lobrichon vont jusqu'à affirmer, au sujet des *Gesta Innocentii*, mais aussi de la *Vie* de Grégoire IX (1227-1241) et de celle d'Innocent IV (1243-1254), que « ces œuvres [sont] rest[ées] isolées, sans terreau historiographique commun. De probable origine curiale, leur caractère officiel n'en est pas moins douteux ; la tendance hagiographique les envahit et les déleste de la sévérité traditionnelle du *Liber pontificalis*[28] ».

24. B. Bolton, « Too Important to Neglect... ».

25. F. Bougard, « Composition, diffusion et réception des parties tardives du *Liber pontificalis* romain (VIIIe-IXe siècles) », dans F. Bougard et M. Sot éd., Liber, gesta, *histoire...*, p. 127-152.

26. G. Lobrichon et P. Payan, « Quelle écriture de l'histoire des papes d'Avignon ? », dans F. Bougard et M. Sot éd., Liber, gesta, *histoire...*, p. 179-198 (p. 183).

27. *Ibid.*, p. 186.

28. *Ibid.*, p. 187.

Cela étant, les *Gesta Innocentii*, auxquels le colloque consacré au genre hagiographique et historiographique des « gestes » ne fait curieusement aucune place, ne se réduisent ni au portrait emphatique ni au récit circonstancié de l'implication diplomatique d'Innocent III dans les événements politiques de son temps. Dans sa forme et sa structure mêmes, cette source dévoile surtout l'image d'un pape exceptionnellement productif sur le plan épistolaire et celle d'un génial administrateur de la chrétienté.

Gouverner par lettres

Du phénomène de bureaucratisation ou de « départementalisation » de la Curie papale, déjà bien perçu il y a quelques décennies par Jane E. Sayers[29], O. Hanne dégage rapidement les lignes de force, préférant pour sa part parler de « rationalisation » des organes de gouvernement. On pourra s'étonner que ce phénomène ait pris une ampleur sans précédent sous le pontificat d'un homme qui n'avait joué qu'un rôle mineur à la Curie durant les sept années précédant son élection, puisqu'il ne figurait guère parmi les favoris de Célestin III (1191-1198). Innocent III restructure pourtant la Chancellerie de façon décisive, en distinguant, selon O. Hanne, quatre bureaux, peuplés de notaires et de scribes placés sous les ordres d'un vice-chancelier : l'un pour la rédaction des « grosses », un autre voué à la copie de la lettre et à son enregistrement, un troisième se consacrant à l'écriture de la « minute », et un dernier composant les bulles[30]. Innocent III assigne un rôle majeur à la Chambre apostolique, en la chargeant de dresser l'inventaire des taxes et cens, le *Liber censuum*, qui justifie la réappropriation des États de l'Église. Pour finir, le système judiciaire curial se complexifie, puisque sont créées les charges de pénitencier du pape, censé recueillir les confessions des pèlerins venus à Rome et répondre à certaines des demandes d'absolution et de dispense adressées au pape, ainsi que celles des « auditeurs » de justice. Ces derniers doivent conseiller le pontife sur les litiges ecclésiastiques se présentant à la Curie ; attesté en 1205-1206, l'« auditeur des lettres contredites » doit, lui, organiser la lecture des lettres de justice devant les procureurs des parties, puis expédier ces lettres après en avoir contrôlé la véracité et la légalité[31].

La mise en place d'une administration professionnelle n'est évidemment pas étrangère à l'accroissement considérable de la production documentaire,

29. J. E. Sayers, *Papal Government and England during the Pontificate of Honorius III (1216-1227)*, Cambridge, 1984.

30. O. Hanne, *Innocent III : la stupeur du monde...*, p. 133.

31. P. Herde, Audientia litterarum contradictarum. *Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, 1970 (Bibliothek des deutschen historischen Instituts im Rom, 31-32).

pour ne pas dire à l'explosion épistolaire, qui marque le pontificat d'Innocent III. Une estimation fondée sur le corpus de lettres pontificales défini par Jaffé puis Potthast au XIXe siècle permet de conclure à l'augmentation de leur nombre entre 1159 et 1227, alors même qu'une partie d'entre elles seulement était enregistrée[32]. J. E. Sayers compte ainsi 179 lettres enregistrées chaque année sous Alexandre III (1159-1181), 304 sous Innocent III et 239 sous Honorius III (1216-1227). Le changement n'est pas seulement quantitatif, puisque les règles et les procédures d'enregistrement sont progressivement formalisées[33]. Sous le pontificat d'Innocent III, en effet, une série quasi continue de registres de lettres est, pour la première fois, constituée, qui comprend environ 6000 lettres (soit 20 à 30 % du total des lettres produites à la Curie)[34]. Dans la notice qui précède la traduction des *Gesta*, W. Maleczek note à juste titre que l'objectif principal de la constitution de ces registres fut d'ordonner chronologiquement la matière première d'une nouvelle collection de décrétales.

Alors que la formation d'Innocent III en droit fut en définitive assez banale, le droit connaît, sous son règne, un développement sans précédent[35]. Issu de la noblesse rurale du Latium, Lothaire avait été, à l'âge de 15 ans environ, envoyé à Paris pour suivre les cours de théologie de Pierre de Corbeil, puis s'était rendu à Bologne où il avait dû rester deux ans tout au plus (entre l'automne 1187 et l'automne 1189). Les *Gesta* précisent qu'il s'y est formé en droit canonique[36], mais la légende forgée un siècle plus tard par le décrétaliste Jean d'André, selon laquelle il aurait écouté l'enseignement d'Huguccio, le plus célèbre décrétiste de son temps, s'avère douteuse[37]. Si les points d'accord des deux hommes sont nombreux, concernant notamment la plénitude de puissance du pape, les preuves documentaires de leur affinité intellectuelle sont trop infimes pour qu'un rapport direct entre eux puisse être établi, d'autant, comme le rappelle O. Hanne, que

32. J. E. SAYERS, *Papal Government and England...*

33. R. SWANSON, « *Universis Christi fidelibus*: the Church and its Records », dans R. BRITNELL éd., *Pragmatic Literacy. East and West, 1200-1330*, Woodbridge, 1997, p. 147-164; A. JAMME, « Formes et enjeux d'une mémoire de l'autorité: l'État pontifical et sa construction scripturaire aux XIIIe et XIVe siècles », dans *L'Autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident)*, Congrès de la SHMESP, Paris, 2009, p. 341-360.

34. *Die Register Innocenz III*, 10 vol., éd. O. HAGENEDER *et al.*, Vienne, 1964-2007; pour l'année 1208-1209, voir *Innocentii III Epistolae*, dans *PL* 215, col. 1339-1612 et *PL* 216, col. 10-233.

35. J. E. SAYERS, *Innocent III, Leader of Europe*, Londres/New York, 1994, p. 94-124.

36. *Gesta di Innocenzo III...*, p. 53, § 2.

37. K. PENNINGTON, « The Legal Education of Pope Innocent III », dans *Popes, Canonists and Texts, 1150-1550*, Aldershot, 1993; ID., « Further Thoughts on Pope Innocent III's Knowledge of Law », dans *Popes, Canonists and Texts...*; C. DE MIRAMON, « Innocent III, Huguccio de Ferrare et Hubert de Pirovano. Droit canonique, théologie et philosophie dans les années 1180 », dans W. P. MÜLLER et M. E. SOMMAR éd., *Medieval Foundations of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, Washington D.C., 2006, p. 320-346.

leurs doctrines du mariage et de l'eucharistie diffèrent ostensiblement[38]. Les connaissances d'Innocent III en matière de droit canon viendraient plutôt du décrétiste Étienne de Tournai, abbé de Sainte-Geneviève auprès de qui il s'est formé à Paris, et du chancelier d'Alexandre III, Albert de Morra, canoniste et dictaministe formé à Bologne, dont il fut le protégé au milieu des années 1170[39].

Si le droit eut une influence si considérable sur la correspondance d'Innocent III, c'est donc sans doute davantage parce que le style des administrateurs de la Curie, tous formés en droit canonique, en imprégnait l'écriture ; des équipes de juristes entières étaient chargées de rédiger les bulles les plus importantes, telles que la *Per venerabilem* de 1202 affirmant la juridiction extraordinaire du souverain pontife dans les causes temporelles[40]. Parce qu'Innocent III cherche aussi à donner à l'institution pontificale un pouvoir qui soit supérieur à celui des autres évêques, il se préoccupe, dès les débuts de son pontificat, de la constitution d'une collection de lettres dont la portée normative soit universelle. Commencée en 1203 par Pietro Collivaccino di Benevento, notaire et chapelain d'Innocent III, la *Compilatio Tertia* – les deux collections précédentes n'avaient pas été reconnues officiellement – contient ainsi cinq cents lettres triées à partir des registres et voit le jour en 1209 pour, l'année suivante, être envoyée à Bologne et y être enseignée à la nouvelle génération de canonistes.

La mémoire dans la peau

Les *Gesta Innocentii* sont eux-mêmes truffés de textes extraits des registres de lettres du grand pape, ce qui constitue une relative nouveauté puisque, entre Étienne V (885-891) et Léon IX (1049-1054), les lettres pontificales, qui en constituaient encore la matière première aux VIIIe-IXe siècles, avaient été mises à l'écart du *Liber pontificalis*[41]. L'auteur des *Gesta* cite parfois intégralement les lettres d'Innocent III : dans le récit qu'il fait de la croisade de 1204, il restitue le rôle joué par le pape en prenant soin de retranscrire les lettres que le pontife a adressées à l'empereur byzantin, au patriarche de Constantinople ou encore au roi des Bulgares. Exceptionnellement, il insère des documents qui n'ont pas été conservés par ailleurs, tel le testament de l'empereur Henri VI[42]. La norme reste néanmoins le choix de citer les lettres contenues dans les registres.

38. O. Hanne, *Innocent III*..., p. 32-33.

39. Sur l'utilisation des sources du droit civil dans les lettres d'Innocent III, voir J. M. Rainer, « Innocenz III und das römische Recht », *Römische historische Mitteilungen*, 25 (1983), p. 15-33.

40. *X*, 4, 17, 13 (Fr. II, 714-716).

41. K. Herbers, « Agir et écrire : les actes des papes du IXe siècle et le *Liber pontificalis* », dans F. Bougard et M. Sot éd., Liber, gesta, *histoire*..., p. 109-126. F. Bougard, « Composition, diffusion et réception des parties tardives du *Liber pontificalis* romain (VIIIe-IXe siècles)... », p. 129.

42. *Gesta di Innocenzo III*..., p. 76-77.

À s'en tenir là, on conclurait à la fonction illustrative et narrative des lettres insérées dans les *Gesta* ou à la reprise d'une forme historiographique consistant à étayer le récit par la citation de documents authentiques. Il n'est de fait pas inconcevable que l'auteur des *Gesta* ait cherché à conserver la mémoire vive des œuvres du pontife, tout en la cadrant par une sorte de rigueur des faits enfermée dans chacune des lettres citées. Mais cette vision somme toute « positiviste » du document ne correspond pas à la valeur et à la fonction que les hommes de l'époque assignaient aux lettres pontificales. Au même titre que les registres de lettres, les *Gesta* ont surtout fait office de « conservatoire » des lettres et ont vraisemblablement servi de passerelle textuelle entre les registres et la collection de décrétales en germe dès 1203. Comme le suggère G. Barone, ce n'est sans doute pas un hasard si, cinq ans plus tard, l'écriture des *Gesta* cesse au moment où la *Compilatio Tertia* se trouve achevée...

Telle une poupée russe, la mémoire vive que portent les *Gesta* – celle des faits du pontife – en recèle donc une autre : une mémoire des lettres, dont la portée normative obsédait Innocent III, ayant trouvé là le moyen par excellence d'assurer, à l'échelle de la chrétienté, sa plénitude de puissance. Celle-ci ne seraitelle pas restée pure abstraction si elle ne s'était appuyée sur une administration aussi productive et organisée ?

Pourtant, alors même qu'il prétendait servir le pouvoir sans frontières dont les successeurs d'Innocent III se targuèrent, ce modèle des *Gesta* comme conservatoire des documents authentiques fit long feu, du moins à la Curie romaine, si l'on en croit P. Payan et G. Lobrichon. L'affirmation de deux historiens n'étant guère étayée, on peut tout de même s'interroger sur la fortune des *Gesta*. Si l'on connaît, aujourd'hui, l'influence que le *Liber pontificalis* eut sur la composition des *Gesta episcoporum*, au travers, par exemple, du « Livre pontifical de l'église de Ravenne » composé dans les années 830-840[43], on sait peut-être moins dans quelle mesure les *Gesta Innocentii* ont constitué une source d'influence, en matière de procédés narratifs et historiographiques, pour les biographies ultérieures, qu'elles soient d'évêques ou de princes.

Sans doute parce qu'il suit un plan presque entièrement chronologique, le livre d'O. Hanne ne fait pas véritablement émerger de l'océan des événements qui rythment le tournant des XII[e]-XIII[e] siècles la question cruciale de la mémoire du pouvoir. En revanche, la traduction des *Gesta*, lue à la lumière du récent colloque sur l'histoire de ce genre, démontre non seulement que l'hagiographie fit office d'instrument politique, mais aussi que l'un des pontifes les plus marquants de son époque fut acteur et témoin de la « révolution » épistolaire, archivistique

43. D. M. DELIYANNIS, « The *Liber pontificalis* of the Church of Ravenna : its Relation with its Roman Model », dans F. BOUGARD et M. SOT éd., Liber, gesta, *histoire*..., p. 283-298.

et juridique qui contamina, au cours d'un long XIIIe siècle, tous les appareils de gouvernement en Occident.

Arnaud **Fossier** – Université de Bourgogne, Esplanade Erasme, 21000 Dijon – UMR 6298 ARTeHIS

Médiévales 65, automne 2013, p. 189-216

NOTES DE LECTURE

Vincent SAMSON, *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (vi^e-xie siècle)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, 447 p.

Les *berserkir* apparaissent régulièrement dans la littérature scandinave du Moyen Âge, en particulier dans les sagas islandaises des XIIIe et XIVe siècles, qui décrivent des événements remontant pour la plupart à l'époque viking, c'est-à-dire aux Xe et XIe siècles : ces hommes sont présentés par les auteurs de sagas comme des personnages souvent malfaisants, saisis de fureur guerrière et dévastant tout autour d'eux comme des bêtes féroces. Dans ce livre qui constitue la version éditée d'une thèse de doctorat, Vincent Samson reprend l'ensemble d'un dossier très souvent étudié, en cherchant à répondre à plusieurs questions qui touchent à l'origine de cette figure récurrente de la littérature scandinave médiévale : les *berserkir* ont-ils réellement existé dans la Scandinavie ancienne ou ne sont-ils qu'une création littéraire ultérieure ? quelle est l'origine de cette pratique, et comment peut-on l'expliquer dans le contexte de l'époque viking ? peut-on remonter en amont de cette période pour trouver dans le très haut Moyen Âge les premiers témoignages de l'existence des « guerriers-fauves » ? À toutes ces questions, l'auteur tente de répondre en faisant preuve de trois qualités majeures qui feront désormais de cet ouvrage une référence incontournable sur la question : il fait appel à un éventail de sources très large, remontant des textes islandais de la fin du Moyen Âge vers la poésie scaldique du Xe siècle, utilisant aussi l'épigraphie runique suédoise et l'iconographie de l'époque des migrations ; il convoque et maîtrise une très vaste historiographie (60 pages serrées de bibliographie) en français, en anglais, en allemand et dans toutes les langues scandinaves ; il parvient en permanence, et en faisant preuve de beaucoup de prudence, à tenir ferme le gouvernail entre l'hypercritique des philologues les plus méfiants, parfois trop soucieux de ne pas faire dire aux textes plus qu'ils ne peuvent dire, et l'enthousiasme des folkloristes, prompts à rapprocher de manière indiscriminée des textes et des images que dix siècles ou trois mille kilomètres peuvent séparer.

Pour cela, l'auteur examine tour à tour l'ensemble des sources en leur posant des questions bien précises. Il commence (ch. II) par une étude étymologique, dans laquelle il se prononce en faveur de l'une des deux étymologies traditionnellement proposées pour le terme *berserkr* (pluriel *berserkir*) : pour lui, le nom de ces guerriers ne vient pas de leur éventuelle nudité, mais d'un ancien nom de l'ours, et les *berserkir* sont donc littéralement les « chemises d'ours », faisant référence à la fois à leur accoutrement et à leur capacité à « revêtir » l'animal et en prendre la forme et le comportement au cours du combat. Mais les hommes ne sont pas toujours des « guerriers-ours » : la sauvagerie et l'animalité dont ils font preuve peuvent tout aussi bien se rattacher à la figure du loup, comme le montre entre autres le terme *ulfheðinn*, à savoir « pelisses de loup », qui les désigne dans certains textes du Xe siècle. Ainsi, dans les textes islandais, le terme *berserkir*

désigne des « guerriers furieux », qui adoptent le temps du combat le comportement de bêtes sauvages, ours ou loups : c'est pour cela que Georges Dumézil a proposé de les appeler « guerriers-fauves », terme que l'auteur reprend.

Vincent Samson suit alors ces guerriers dans l'ensemble des textes qui les mettent en scène. Il les suit d'abord (ch. III) dans un corpus de poèmes scaldiques du début du Xᵉ siècle, écrits en l'honneur du roi norvégien Harald *harfagri* (« à la Belle Chevelure ») : les scaldes d'Harald présentent ici les *berserkir* et *ulfheðinn* comme des guerriers formant une garde rapprochée autour du souverain. Ces textes anciens permettent de conclure à l'existence historique, dès l'époque viking, de la pratique du *berserksgangr*, littéralement la « marche du guerrier-fauve », sa manière d'agir et de combattre. Dans les sagas islandaises, bien plus tardives (ch. IV à VIII), les *berserkir* sont aussi associés à certains souverains et chefs scandinaves, tout en apparaissant liés à des pratiques initiatiques ou magico-religieuses : la transe, la lycanthropie, le culte du dieu Odin. L'auteur rejette la plupart des rapprochements avec le chamanisme, qu'il juge (sans doute avec raison) trop peu précis et historiquement mal fondés, mais il insiste fortement sur la dimension odinique du *berserksgangr* : l'étymologie même du nom du dieu Odin (ancien germanique **Woðanaz*, c'est-à-dire « le furieux, celui qui est en transe ») suggère que les rapprochements que font les auteurs de sagas, en particulier Snorri Sturluson, entre cette pratique et le culte d'Odin ne sont pas seulement dus à l'imagination littéraire, mais qu'ils trouvent leur origine dans des pratiques et croyances religieuses antérieures au christianisme. Le rôle que jouèrent des *berserkir* historiques comme Thorir le Chien dans les derniers combats des païens contre les rois christianisateurs du XIᵉ siècle va dans le même sens et confirme le lien entre la pratique et la religion païenne.

Mais les sagas ne doivent pas être suivies à la lettre si l'on veut comprendre ce que recouvrait le *berserksgangr* à l'époque viking. En effet, les *berserkir* ont une réputation bien moins reluisante dans les sagas islandaises de la fin du Moyen Âge que dans la poésie norvégienne de l'époque viking : alors que les poèmes scaldiques étaient composés en l'honneur des souverains, la société islandaise, plus égalitaire et où la monarchie n'existait pas, a considéré avec beaucoup de méfiance ces guerriers liés aux puissants et au culte d'Odin – un culte peu répandu en Islande où l'on vénérait plus volontiers son fils et concurrent Thor. En outre, les sagas accumulent les stéréotypes à leur sujet : ils poussent des hurlements, mordent leur bouclier, mangent de la viande crue, passent en un instant de la rougeur à la lividité extrême, ne craignent ni le tranchant des armes ni la morsure du feu, voient leurs forces décuplées dans le combat avant de les perdre d'un seul coup. L'auteur tente ici de faire la part de l'artifice littéraire et de ce qui remonte aux pratiques cultuelles et guerrières de l'époque viking, en montrant que certains de ces traits pourraient avoir une origine dans les anciennes pratiques de transe.

Le *berserksgangr* existait donc bien à l'époque viking et l'on peut tenter d'en reconstituer certains traits à partir des textes islandais plus tardifs. Mais a-t-il des origines plus anciennes ? Dans un dernier chapitre (ch. IX), et en l'absence de textes, l'auteur se penche sur la documentation épigraphique et iconographique et montre, de manière assez convaincante, que la pratique remonte sans doute à l'époque des migrations, c'est-à-dire aux Vᵉ-VIIᵉ siècles, et qu'elle a pu être répandue, avec des variantes, dans diverses régions de culture germanique : les matrices de Torslunda, le fourreau de Gutenstein, la tapisserie d'Oseberg, le casque de Sutton Hoo ou encore les masques de Haithabu pointent tous

vers l'existence, dès le VIe siècle, de pratiques de transe guerrière liées à la fois au culte d'Odin et au fonctionnement des bandes armées qui entouraient les rois guerriers du monde germanique à l'époque romaine et au très haut Moyen Âge. C'est très probablement dans ces entourages princiers de l'époque des migrations (le *comitatus* de Tacite, la *trustis* du monde mérovingien, la *Gefolgschaft* des historiens allemands), milieu guerrier et hiérarchique marqué par la diffusion du culte d'Odin, qu'il faut chercher l'origine des « guerriers-fauves » de l'époque viking et de la littérature scandinave médiévale.

Alban GAUTIER

Warren T. WOODFIN, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Byzantium, XXXV), 2012, 339 p.

Dans cet ouvrage, l'auteur s'intéresse au corpus, assez mince du reste, des vêtements liturgiques brodés byzantins encore existants et qui datent pour l'essentiel de la période allant de la fin du XIIe siècle au milieu du XVe siècle, c'est-à-dire à partir du moment où la broderie liturgique prend tout son essor. En confrontant ces données aux rares sources textuelles qui en font mention, l'auteur cherche à reconstruire une histoire de ces vêtements, mais surtout à comprendre le contexte dans lequel ils ont été conçus – contexte qui est, selon ses termes, multidimensionnel, puisqu'il est à la fois spatial (celui de l'église dans lequel le prêtre célèbre les rites dans ses vêtements liturgiques), visuel (images fixes aux murs des églises et images mobiles que constituent ces vêtements) et politico-culturel, puisque l'auteur étudie également les liens étroits entre la tradition vestimentaire liturgique et celle en vigueur à la cour impériale de Constantinople. On trouvera en annexe à l'ouvrage, en plus de nombreuses illustrations en noir et blanc, mais aussi en couleurs, la liste des vêtements brodés connus, la mention de ces pièces dans les textes et enfin les prières relatives à ces vêtements (p. 214-290).

L'idée-force de cet ouvrage est de montrer que l'histoire du vêtement liturgique brodé constitue un moyen de comprendre les évolutions des derniers siècles de l'Empire, quand celui-ci est soumis aux attaques extérieures et aux conquêtes (des Latins d'abord, des Turcs ensuite). L'auteur fait le constat que l'essor de la broderie est contemporain de la diminution de la production des soieries de grande qualité pour lesquelles l'Empire – Constantinople en tête – était réputé ; selon lui, les moyens de production étaient plus flexibles pour la broderie que pour la soie, et ce même s'il était nécessaire d'importer de nombreux matériaux.

L'ouvrage est construit en deux parties. La première, intitulée « Liturgical Vestments in the Orthodox Church », compte trois chapitres. Dans le premier (« The Vestments of the Byzantine Rite Described », p. 3-46), l'auteur présente les formes et les fonctions des vêtements utilisés dans la liturgie byzantine, qui constituent des marqueurs pour refléter le rang de ceux qui les portent au sein de la hiérarchie ecclésiastique. Le deuxième chapitre (« Moving Pictures : Embroidered Vestments and the Iconography of the Church Interior », p. 47-102) étudie l'imagerie utilisée sur ces vêtements, en montrant le lien très fort qui existe entre ces images et celles qui sont peintes dans les églises, permettant ainsi aux fidèles de donner du sens à la liturgie. Dans le troisième chapitre (« Liturgical Mystagogy and the Embroidered Image », p. 103-129), l'auteur fait appel aux sources textuelles, et

notamment aux commentaires liturgiques, pour montrer que ces vêtements sont le double visuel des prières et actions liturgiques, et il établit le parallèle, déjà évoqué, entre images fixes (celles de l'église et celles, symboliques, de la liturgie) et images mobiles (sur les vêtements des clercs).

La deuxième partie (« Liturgical Vestments in Byzantine Society ») élargit le propos. Dans le chapitre quatre (« Earthly Rivalry : Imperial and Ecclesiastical Dress », p. 133-177), l'auteur établit un parallèle entre les costumes utilisés à la cour impériale et ceux utilisés dans l'Église, dans les deux cas selon une hiérarchie très stricte et typiquement byzantine. Dans le dernier chapitre (« As it is in Heaven : Vesture and the Unseen World », p. 178-207), c'est l'imagerie byzantine du monde céleste qui est sollicitée. La cour impériale constitue dans l'idéologie byzantine l'exact reflet de la cour céleste, et les vêtements liturgiques se sont joints à cette imagerie. Si l'empereur apparaît comme le représentant de Dieu sur Terre, les vêtements des clercs sont ceux du Christ et des anges : dès lors, la hiérarchie ecclésiastique est assimilée à celle du ciel, signe pour l'auteur d'un changement majeur dans la position idéologique de l'Église byzantine, qui affirme ainsi son pouvoir et sa place à une époque où l'on considère généralement – et pas forcément à juste titre d'ailleurs – le pouvoir impérial comme faible et sur le déclin ; l'auteur fait d'ailleurs remonter ces changements à la fin du XI[e] siècle, soit déjà à l'époque, plus prospère, des Comnènes.

Alors même que l'Église entretient volontairement l'idée qu'elle est immuable, dans ses idées comme dans ses traditions, l'étude de W. T. Woodfin montre bien qu'il n'en est rien : en adoptant pour ses vêtements liturgiques brodés l'imagerie des habits de cour, l'Église a évolué dans ses conceptions pour affirmer et renforcer le rôle sacramentel et hiérarchique de ses membres. Ainsi, la décoration des vêtements permet aux clercs et aux fidèles d'être pleinement intégrés à la liturgie comme aux évolutions idéologiques de l'Église, tout en donnant un sens précis aux mystères des célébrations religieuses, en particulier de l'eucharistie. Cela permettait aussi au peuple d'avoir, selon les mots de l'auteur, un accès immédiat à la compagnie du ciel par l'intermédiaire du clergé, qui se considérait lui-même comme la continuation de la hiérarchie céleste.

Benjamin MOULET

Michel LAUWERS (éd.), *La Dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, volume 12), 2012, 634 p.

Dans le prolongement de ses travaux menés sur le processus de territorialisation ecclésiale au Moyen Âge, Michel Lauwers réunit dans cet ouvrage sur la dîme une vingtaine de contributions portant sur l'espace français (Ouest, Provence, Bourgogne, Sud-Ouest) et une partie de l'Italie pendant toute la période médiévale. Sans avoir l'ambition d'être une synthèse, l'ouvrage entend faire le point sur plusieurs années de recherches menées sur la dîme afin de mettre en lumière la complexité d'un objet historique trop longtemps perçu comme intangible et allant presque de soi. Dans un chapitre préliminaire, Michel Lauwers déconstruit cet objet, son historiographie très « normative », ainsi qu'un grand nombre de présupposés sur la question : l'imposition d'un dixième à partir de l'époque carolingienne, l'appropriation par les laïques, la « légitime » récupération ecclésiastique aux XI-XII[e] siècles, les liens entre dîme et paroisse ; c'est à l'idée même du

caractère spécifique de la dîme que s'attaque l'ouvrage. Car si la dîme fut particulière de par ses effets sur la société et sa dimension symbolique, elle ne constituait pas un prélèvement à part dans le monde médiéval, mais était étroitement liée aux structures de domination. L'ouvrage prolonge ainsi une tendance de l'histoire médiévale récente à faire davantage le lien entre l'*Ecclesia* et le *dominium*. Reflet, mais surtout moteur des transformations historiques, la dîme est ainsi replacée dans le contexte de mise en place des structures féodales et voit sa définition élargie : loin d'être uniquement liée à l'Église, elle est « tout à la fois ecclésiale, fiscale et domaniale » (p. 17).

Si elle est mentionnée dans la Bible et commentée par les Pères de l'Église – Augustin la compare à une aumône quand Césaire d'Arles la définit comme un investissement à long terme en vue du Salut (c'est le « modèle théologico-économique d'investissement légitime » dont parle Valentina Toneatto) –, la dîme est évoquée en Occident tardivement et dans des contextes de crises : aux conciles de Tours (567) et Mâcon (585), et surtout dans le capitulaire de Herstal (779) et au synode de Francfort (794). L'époque carolingienne est véritablement la période de diffusion de la dîme, par un effort conjoint de l'Église et du pouvoir royal – payer la dîme, c'est être fidèle au roi et à Dieu (V. Toneatto). Ce phénomène est concomitant de la densification du réseau d'églises rurales, sans qu'il faille y voir l'amorce d'un processus de territorialisation, les liens étant davantage interpersonnels que spatiaux (J.-P. Devroey). Les textes sont avant tout normatifs. On est donc loin d'une généralisation de la dîme, ce qui n'empêche pas l'apparition de polémiques à propos des biens destinés aux églises, à l'instar du *Libellus* composé à la fin du IXe siècle, probablement à Saint-Germain d'Auxerre (G. Lobrichon).

À propos du rôle de la dîme, les auteurs insistent sur le fait que c'est un prélèvement local permettant la circulation des richesses : elle a donc avant tout une fonction de redistribution au sein de la communauté des croyants et avec l'au-delà (M. Lauwers, J.-P. Devroey). À cela s'ajoute une fonction de polarisation autour de la figure du prêtre et du lieu de culte, tel que le montre Florian Mazel à propos de l'Ouest, où on observe un phénomène de cléricalisation de la dîme concomitant de l'affirmation de l'institution ecclésiale. La réforme grégorienne joue alors un rôle déterminant. Indéniablement, la période 1060-1140 constitue un tournant souligné par beaucoup – Isabelle Rosé parle « d'autonomisation », Michel Lauwers « d'invention » de la dîme : quantitativement les mentions dans les sources se multiplient, le terme se trouve de plus en plus au singulier : on passe *des* dîmes à *la* dîme. Dans ce contexte – et dans le prolongement de l'époque carolingienne –, la figure de l'évêque se révèle être un maillon essentiel de la construction ecclésiale autour, notamment, de la question de la dîme (T. Pécout).

Cette cléricalisation de la dîme est prolongée par des polémiques et un investissement de l'Église afin de « penser » et légitimer cette nouvelle pratique qui se généralise progressivement mais ne pèse pas de manière égale sur tous les biens. L'argument principal des grégoriens est d'inclure la dîme dans les *res sacrae*/*res ecclesiae*. Mais cela ne se fait pas sans heurt au sein même de l'institution ecclésiale, où les moines et les frères la disputent aux évêques et aux chapitres, demandent à en être exemptés, voire incitent les laïques à ne pas la verser à l'instar des franciscains (C. Caby). Le recours de plus en plus systématique au pape sur la question ne fait que renforcer le pouvoir normatif et le poids de l'institution pontificale dans ce vaste mouvement d'affirmation ecclésiale. Quant à la justification de la dîme, elle se perpétue, mais sur des fondements nouveaux et repensés :

alors que, durant la période carolingienne, la dîme était une pratique vétérotestamentaire puisant son inspiration dans le don à la tribu des lévites, la période grégorienne voit s'opérer une inflexion vers les Évangiles (Mt 23, 23 ; E. Blain), avant que les théologiens et la scolastique ne la justifient à l'aune de la raison et du droit naturel (E. Marmursztejn). Les passions bourguignonnes étayent l'idée selon laquelle les Évangiles supplantent la Loi comme source d'inspiration et de légitimité (S. Le Briz-Orgeur).

Concernant la question de la territorialisation des dîmes, les avis montrent bien la complexité et la diversité des situations locales. Selon Florian Mazel, la dîme ne joue pas de rôle primordial dans la morphogenèse paroissiale, tandis que Florent Hautefeuille souligne le lien entre territorialisation de la paroisse et cléricalisation de la dîme. Toutefois, le phénomène est bien plus tardif que ce que l'historiographie traditionnelle avait affirmé, à l'instar des travaux du chanoine Maurice Chaume et de Michel Aubrun. En Italie, Luigi Provero insiste sur le caractère fluctuant et indistinct du territoire des villages : la dîme ne saurait donc participer pleinement à un processus d'élaboration territoriale.

In fine, les auteurs font le lien entre dîme et *dominium*. En effet, la dîme étant un prélèvement local, elle permet de renforcer la communauté sans forcément la territorialiser puisqu'elle s'inscrit largement dans le cadre de la seigneurie, que l'on sait éclatée et fragmentée – à l'exception de la Toscane, où Simone M. Collavini parle de « rendez-vous manqué » entre dîme et seigneurie. Dans ce contexte, la dîme, élément majeur du prélèvement seigneurial (F. Mazel) et modèle de tous les prélèvements, soutient la territorialisation et la seigneurialisation, en particulier de l'espace rural (J.-P. Devroey). En outre, elle devient objet de compétition – entre élites ecclésiastiques et laïques, amenant cette dernière à mettre en place des stratégies pour compenser l'appropriation ecclésiastique des dîmes et trouver ainsi de nouvelles formes d'affirmation et de légitimation de leur *dominium* (D. Panfili), voire de conflits, ce qui aboutit à une définition progressive de l'aire de prélèvement des dîmes (G. Butaud). Plus tardivement, la pratique de l'affermage permet de faire peser le coût lié au prélèvement, au stockage, à l'acheminement des dîmes, mais aussi la notion de risque, sur le fermier plutôt que sur le bailleur (G. Combalbert). Surtout, après des séquences dont les rythmes et les formalités divergent selon les régions, les acteurs et les biens, la dîme semble devenir le symbole du *Dominium* universel de l'Église chrétienne à partir de 1215.

En abordant un objet commun aussi « fort », appréhendé certes dans des contextes historiques, géographiques et sociaux différents, les auteurs prennent le risque de la redondance, mais c'est aussi ce qui donne une certaine unité à l'ouvrage. On regrettera éventuellement les faibles allusions à l'archéologie ou à certaines sources écrites comme l'hagiographie. Néanmoins, dans une démarche refusant de séparer théorie et pratique pour mieux saisir la cohérence générale de l'objet historique « dîme », cet ouvrage met bien en évidence sa complexité, sa discontinuité dans l'espace, sa diversité dans le temps. Par ce truchement, on peut entr'apercevoir, notamment, la construction, dans la très longue durée et par à-coups, de l'institution ecclésiale (M. Arnoux).

Aurélien Le Coq

Philipp W. Rosemann, *The Story of a Great Medieval Book. Peter Lombard's Sentences*, Peterborough (Ont.)/Orchard Park (NY), Broadview Press (Rethinking the Middle Ages, 2), 2007, 248 p.

Philipp Rosemann, professeur de philosophie à l'université de Dallas, est l'auteur de plusieurs articles portant sur les commentaires des *Sentences*. Il dirige actuellement la publication du tome 3 des *Mediaeval Commentaries on the Sentences* (parution prévue en 2014 chez Brill). Il a aussi dirigé le tome 2 (paru en 2010 chez Brill), prenant la suite de G. R. Evans, responsable de la publication du tome 1 de cette même série (paru en 2002). Ces trois volumes regroupent les mises au point de nombreux spécialistes sur le genre littéraire des commentaires sur les *Sentences*, combinées à des analyses pointues du point de vue doctrinal et du point de vue formel et structurel, soit sur un maître particulier, soit sur une période, soit sur un groupe ou une école spécifique de théologiens. Bon connaisseur des commentaires des *Sentences*, P. Rosemann s'efforce aussi de mieux faire connaître l'auteur des *Sentences*, Pierre Lombard, maître de l'école cathédrale de Paris (1160): il lui a consacré un ouvrage paru en 2004, plus facile d'accès que le *Peter Lombard* en deux volumes de M. Colish (Brill, 1994), tout en s'adressant à un public érudit mais pas forcément spécialiste. C'est dans cette même veine que s'inscrit son nouvel ouvrage: *The Story of a Great Medieval Book. Peter Lombard's Sentences*.

Celui-ci suit un plan chronologique: après une rapide introduction justifiant l'emploi de l'expression « great medieval book » et permettant d'inscrire le genre des sentences dans l'effort de synthèse théologique propre au XIIe siècle, P. Rosemann souligne le rôle joué par les *Sentences* dans la formation des théologiens durant un long Moyen Âge, puisqu'il devient un véritable manuel dont le commentaire – obligatoire à la faculté de théologie, valorisé dans de nombreuses formations para-universitaires – a été la pièce maîtresse et le couronnement de la formation des maîtres. C'est pourquoi P. Rosemann s'attache à analyser le travail d'appropriation de ce manuel de la part des maîtres des écoles, de l'Université et des systèmes d'enseignement para-universitaires des XIIe (chapitre 1), XIIIe (chapitre 2), XIVe (chapitre 3) et XVe siècles (chapitre 4). Il souligne enfin combien cette analyse offre une opportunité exceptionnelle à tous ceux qui s'intéressent aux transformations majeures qui affectent l'histoire de la pensée de l'Occident médiéval: avec les commentaires des *Sentences* se met en place une tradition dont le livre de Pierre Lombard est le cœur. Cette analyse permet aussi de saisir, sur un temps long, les modalités d'élaboration (en examinant la forme littéraire de ces commentaires) et de développement de la théologie comme science (en essayant de saisir comment les auteurs de ces commentaires concevaient l'objet de la théologie).

Le chapitre 1, intitulé « Des *Sentences* aux abréviations et aux gloses », rappelle que le premier effort d'organisation concernant les données de la foi a un but essentiellement pratique et qu'il est de ce fait dû aux canonistes. Puis il présente brièvement le contenu des *Sentences* et situe leur élaboration dans la carrière magistrale du Lombard. P. Rosemann s'intéresse ensuite aux deux formes littéraires qui marquent la première réception de l'œuvre du Lombard: les abréviations – dont il analyse deux exemples, les *Sentences* de Bandinus et la *Filia magistri* – et les gloses. Il consacre en particulier plusieurs pages à la glose du Pseudo-Pierre de Poitiers dont il livre et commente la traduction de l'introduction. Pour chacun de ces exemples, il s'efforce d'en présenter l'auteur, d'en analyser la forme, d'en évaluer la fidélité au Lombard. Un passage controversé

des *Sentences* (livre I, chapitres 60-65), dans lequel Pierre Lombard identifie le Saint-Esprit à la charité, sert ainsi à mesurer la fidélité de chaque glosateur ou abréviateur à la pensée du maître. P. Rosemann présente enfin le projet théologique qui sous-tend les diverses œuvres du XIIe siècle et en commente plusieurs extraits: pour qui et dans quel but semblent-elles rédigées et, surtout, quelle conception des rapports entre *Sentences* et *Sacra Scriptura* ont-elles ? Autrement dit, quel rôle attribuent-elles au *Livre des Sentences* dans l'exploration de l'écriture sainte et de la tradition chrétienne ? Il souligne combien ces travaux, en général issus d'un cercle de disciples (gloses) ou liés au milieu scolaire parisien (*Sentences* de Bandinus et *Filia magistri*), sont composés dans un but didactique et pédagogique et demeurent extrêmement proches d'une présentation ancillaire des *Sentences*: ces dernières demeurent un moyen (et non une fin) dans l'enseignement de la *sacra doctrina* encore toute tournée vers la connaissance de l'Écriture sainte.

Dans le chapitre 2, intitulé « Le XIIIe siècle, l'ère du commentaire », P. Rosemann inscrit la pratique du commentaire, issu de la *lectio* (explication orale d'un texte), dans le contexte nouveau du développement de la corporation universitaire. La naissance des universités a en effet un impact profond sur les méthodes et le contenu de l'enseignement dispensé par les maîtres: la corporation régule et encadre leurs pratiques. Si le commentaire d'Étienne Langton demeure encore proche des écoles, il révèle la pénétration et le succès des arts du langage (en particulier de la logique) dans la réflexion théologique des maîtres parisiens. Toutefois, souligne P. Rosemann, le commentaire qui marque véritablement l'avènement du *Livre des Sentences* comme manuel de la faculté de théologie de Paris est celui d'Alexandre de Halès. Ce dernier est un innovateur à plus d'un titre. D'abord, il est le premier maître à consacrer ses *lectiones*, non à l'Écriture sainte, mais au *Livre des Sentences*. En outre, il intervient sur la structure de l'œuvre du Lombard en regroupant les chapitres sous forme de *distinctiones*, rendant plus commode à saisir la pensée du Maître, qui gagne ainsi en méthode et en systématisme. Enfin, le commentaire d'Alexandre de Halès comporte nombre de nouveautés, en particulier un découpage méthodique du *Livre des Sentences* (la *divisio textus*), qui permet d'en dégager le plan et les articulations principales, ainsi que des prologues aux formes variées. L'introduction du *Livre des Sentences* dans le programme de la faculté de théologie n'a pas été sans susciter quelques critiques (Robert Grosseteste), mais le fait que le concile de Latran IV (1215) ait mentionné Pierre Lombard et son œuvre dans son premier canon, en soulignant leur orthodoxie, a très certainement contribué à une telle adoption. La faculté semble toutefois avoir infléchi l'innovation d'Alexandre de Halès: ce ne sont pas les maîtres qui seront chargés de cette *lectio*, mais les bacheliers, les apprentis théologiens. P. Rosemann souligne qu'avec Alexandre de Halès s'achève le rayonnement des maîtres séculiers parisiens dans cet exercice. Place aux commentaires des frères mendiants: les commentaires des deux plus célèbres d'entre eux (Bonaventure, Thomas d'Aquin) sont l'objet d'une présentation et d'une comparaison qui permettent de dégager leurs structures respectives, mais aussi leur position à l'égard de la définition de la théologie comme science. Bonaventure systématise l'œuvre d'Alexandre de Halès, recourant certes à la *divisio textus*, mais reléguant l'analyse textuelle des *Sentences* à des *dubia circa litteram*. La majeure partie du commentaire est ainsi structurée par des questions. Quant à Thomas, qui a lu – au sens technique du terme – à deux reprises l'œuvre du Lombard, qui en souligne les défauts ou du moins l'inadaptation au regard de la conception de la théologie qu'il a lui-même développée,

il compose un manuel alternatif, à l'intention des étudiants, la *Somme théologique*, dont le rayonnement ne dépassera pourtant pas celui de son *Commentaire des Sentences* avant la fin du XVe siècle. Le chapitre s'achève sur les instruments de travail élaborés au cours du XIIIe siècle, les abrégés (non plus des *Sentences* mais des commentaires de maîtres majeurs: Bonaventure, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise) mais aussi les diverses tables, notamment celles élaborées par le maître dominicain oxonien Robert Kilwardby. Ainsi, pour P. Rosemann, on assiste au XIIIe siècle à un détachement progressif des commentaires du texte même du Lombard, à mesure que la théologie s'affranchit de la *sacra scriptura*. Ce détachement s'accompagne de la mise au point d'instruments de travail qui dégagent la pensée théologique de la narrativité propre à l'écriture au profit d'un savoir transmissible, circonscrit et intelligible.

Le chapitre 4, intitulé «Le XIVe siècle: le détachement des *Sentences*», porte sur l'aboutissement du processus d'éloignement des commentaires de la lettre des *Sentences*. Plusieurs des commentaires du XIVe siècle doivent être compris comme une adaptation aux condamnations de 1277, prononcées à Paris et Oxford, de plusieurs enseignements de la faculté des arts. Les théologiens prennent alors conscience de la nécessité de réaffirmer l'autonomie et la spécificité de la théologie à l'égard de l'héritage philosophique aristotélicien. P. Rosemann présente les systèmes théologiques élaborés respectivement par Duns Scot et Ockham dans leurs commentaires des *Sentences*. Ceux-ci n'ont plus de véritable rapport avec le texte même des *Sentences*: le commentaire est désormais considéré comme un moyen privilégié de présenter et de défendre ses propres idées, le *Livre des Sentences* permettant seulement d'aborder de manière sélective certains des thèmes sur lesquels les maîtres souhaitent enquêter. De ce fait, comme le prouve l'exemple du commentaire élaboré par Grégoire de Rimini, frère augustin ayant partiellement mis par écrit le fruit de sa *lectio* des *Sentences*, il devient difficile de parler de «théologie systématique»: les maîtres se livrent certes aux spéculations les plus hautes et les plus techniques, mais sur des positions portant sur un point théologique précis. Soulignant la mise en pages complexe (présence des structures d'argumentation dans les marges, identifications des auteurs modernes cités), mentionnant la présence d'une table des matières et d'une table alphabétique des principales notions abordées (accompagnée d'un mode d'emploi), P. Rosemann insiste sur l'efficacité de la mise au point de la *Lectura* de Grégoire de Rimini, véritable outil de recherche théologique. L'apport des nominalistes est indéniable, mais leur méthode d'analyse, fondée sur de stricts procédés de logique, conduit certains théologiens parmi les moins brillants à de vains exercices sophistiques, tandis que d'autres critiquent violemment ces «docteurs des signes» (Wycliff). Durant la seconde moitié du XIVe siècle, on constate un essoufflement dans la réception des *Sentences*, en particulier à Oxford, tandis qu'à Paris s'établit la pratique consistant à rédiger son commentaire *secundum alium*, c'est-à-dire en s'inspirant du commentaire d'un maître antérieur. Loin de devoir être réduite à un simple plagiat, cette pratique est riche d'innovations et révèle les choix stratégiques opérés par le commentateur. P. Rosemann achève ce chapitre 4 avec la présentation du commentaire de Marsile d'Inghen, étudiant parisien puis acteur de la fondation de l'université de Heidelberg: il est presque complet et révèle des changements profonds, tant dans sa structure que dans les problèmes intéressant les théologiens (par exemple, si le caractère scientifique de la *sacra doctrina* est évoqué, Marsile se contente d'exposer les arguments des principaux docteurs sans proposer sa propre solution, de même pour le sujet de la théologie).

Le dernier chapitre, « Le long xve siècle : retour aux sources », commence par souligner le déplacement des centres d'innovation théologique vers l'Europe orientale. La faculté de théologie de Paris au début du xve siècle est encore engluée dans les affrontements entre théologiens de la *via antiqua* (tenants de la théologie du XIIIe siècle, en particulier thomistes) et ceux de la *via moderna* (héritiers des nominalistes du XIVe siècle). Parmi les représentants de la *via antiqua*, Jean Capréolus, dont le commentaire se veut une défense des positions de Thomas d'Aquin et non une simple lecture *secundum alium*, illustre la conscience nouvelle qu'ont certains maîtres de la nécessité d'inscrire la réflexion des théologiens antérieurs (ici, Thomas d'Aquin) dans une histoire propre ; bref, avec Capréolus, émerge la notion d'individuation doctrinale. P. Rosemann consacre ensuite plusieurs pages à la figure fascinante de Denis le Chartreux – passé par l'université mais dont l'essentiel de l'œuvre est marqué par une spiritualité mystique mâtinée de platonisme. Son projet théologique reprend celui de Pierre Lombard : créer une synthèse de toute la pensée théologique antérieure. Le commentaire qu'il élabore montre qu'il renonce rapidement à commenter la lettre des *Sentences* pour s'efforcer d'harmoniser les opinions des maîtres et des docteurs du XIIIe siècle. Au xve siècle, la *via moderna* continue toutefois d'avoir des sectateurs, en particulier dans les facultés d'Europe orientale. Le commentaire de Gabriel Biel, fondé sur les principes nominalistes, n'hésite pas cependant à recourir aux meilleurs représentants de la *via antiqua*. Ce chapitre s'achève sur la présentation de la *lectio* que conduit Martin Luther, encore frère augustin, sur le *Livre des Sentences*. Cette *lectio* nous a été transmise sous forme de gloses dont le contenu permet de saisir la position favorable de Luther à l'égard de Pierre Lombard, considéré comme héritier d'Augustin et non comme le père de la pensée scolastique, et dont les thèses ne seraient pas encore entachées par l'influence pernicieuse de la philosophie aristotélicienne.

Un ultime chapitre s'efforce de synthétiser l'ensemble des analyses conduites au fil du texte et de répondre aux problèmes formulés dans l'introduction : la transformation de la *sacra pagina* en *sciencia divina* n'a pas été sans conséquences sur les théologiens et leur rapport aux *Sentences*. Abandonnant le langage métaphorique de l'Écriture sainte, les maîtres construisent lentement un discours rationnel et ordonné : ce faisant, ils s'érigent en véritables auteurs, au sens moderne du terme, développant leurs propres idées qu'ils insèrent dans un système de pensée. De ce fait, le *Livre des Sentences* passe lentement au second plan de leurs préoccupations. À la fin du xve siècle, l'élaboration d'une tradition dont le *Livre des Sentences* est le cœur semble avoir atteint ses limites : plusieurs maîtres rappellent ce qu'était l'objectif premier du Lombard, à savoir offrir un instrument susceptible de conduire à la Sagesse en fournissant aux théologiens des matériaux éclairant l'Écriture sainte.

L'ouvrage de P. Rosemann constitue une synthèse tout à fait remarquable, avec de grandes qualités pédagogiques : quelques photographies (en noir et blanc, hélas) permettent de donner un caractère plus concret aux formes littéraires décrites ; des schémas clairs résument les points fondamentaux d'une démonstration ou permettent de mieux comprendre la présentation et l'analyse du plan des *Sentences* ou du commentaire qu'élabore chaque auteur ; enfin, les extraits cités sont traduits. On remarquera la présence d'un petit glossaire reprenant les termes clés employés au cours du livre, suivi d'un index commode des noms propres. On pourra toutefois regretter l'absence, dans le glossaire, de quelques mots (*lectio*, sorbonique), pourtant mentionnés dans le texte, ou parfois

l'absence de chronologie concernant la terminologie employée : ainsi, le terme *sententiarus* (« sententiaire ») pour désigner le bachelier chargé de lire les *Sentences* n'apparaît qu'au XIVe siècle. De même, si la pratique des leçons inaugurales (*principia*) sur les *Sentences* existe dès le XIIIe siècle, l'ordre de succession des différents bacheliers n'est attesté à Paris qu'au XIVe siècle. Enfin, une rapide description de la totalité du cursus des théologiens (à Paris, par exemple, au milieu du XIVe siècle) aurait pu éclairer le lecteur sur le véritable couronnement que représente la *lectio* des *Sentences* pour les étudiants, et l'aider à bien différencier l'exercice oral (obligatoire, réglementé) de la rédaction du commentaire (facultative, et dont la diffusion peut être tardive). Ces quelques remarques n'enlèvent rien aux qualités de cet ouvrage. Le livre de P. Rosemann demeure essentiel pour qui souhaite s'initier à la complexité des commentaires des *Sentences* – on notera l'attention que porte P. Rosemann à la terminologie des microstructures qui sous-tendent les commentaires : *articulus*, *conclusio*, *corrollarium*, *distinctio*, etc. –, aux circonstances de leur élaboration et, plus généralement, à certains des débats théologiques médiévaux. *The Story of a Great Medieval Book* présente en outre une grande qualité : un lien est en permanence établi entre les idées exposées par les théologiens et le contexte (institutionnel, intellectuel) dans lequel elles sont nées. P. Rosemann présente ainsi quelques points majeurs des débats doctrinaux des XIIe-XVe siècles, tout en s'attachant à souligner les formes concrètes que revêt l'élaboration du savoir.

Claire ANGOTTI

Pauline STAFFORD (éd.), *A Companion to the Early Middle Ages. Britain and Ireland c. 500-c. 1100*, Chichester, Wiley-Blackwell (« Wiley-Blackwell Companions to British History », vol. 2), 2009, rééd. brochée, 2013, 572 p.

Les éditeurs anglo-américains ont pris l'habitude, depuis quelques années, de publier des recueils d'articles (généralement intitulés *A Companion to*... ou *A Guide to*...) prétendant couvrir l'ensemble d'un champ du savoir et offrir à l'étudiant, au chercheur débutant ou au lecteur curieux des aperçus synthétiques sur tous les domaines de ce champ. Ces publications se situent souvent dans un entre-deux éditorial qui déconcerte le lecteur français : il ne s'agit ni de la « haute vulgarisation » chère aux historiens hexagonaux, ni de dictionnaires comme nous en publions tant, ni d'ouvrages pointus réservés aux chercheurs, mais plutôt d'une série d'introductions à des domaines de recherche distincts offrant autant de visions, souvent assez personnelles, de l'état de la science et des problématiques actuelles. Le présent volume est tout à fait typique de ce type de publications : il en a les qualités autant que les défauts.

Pauline Stafford, historienne du politique et des femmes dans le monde anglo-saxon, a réuni vingt-huit contributions sur la Grande-Bretagne et l'Irlande dans un long haut Moyen-Âge, dues à vingt et un auteur-e-s appartenant à des aires géographiques et à des générations très diverses. Chacun des articles résume en dix à quinze pages denses le domaine étudié ; vient ensuite un bref « guide de lecture » proposant quelques lignes sur les publications les plus significatives et les plus novatrices ; une bibliographie plus complète clôt le chapitre, sans distinguer sources et travaux secondaires. La plupart des articles sont de très bonne tenue et représentent une mise au point très à jour. Parfois d'ailleurs, plus que l'article lui-même, nécessairement allusif, c'est le guide de lecture

ou la bibliographie qui constituent l'apport le plus précieux. Il est donc regrettable qu'il ne soit presque jamais tenu compte des travaux récents publiés dans d'autres langues que l'anglais, et ce jusque dans les chapitres qui portent sur les relations entre les îles et le continent : à cet égard, l'excellent chapitre de J. Crick sur la noblesse aux xe et xie siècles constitue une heureuse exception. En outre, sans doute pour ne pas effrayer le lecteur appartenant au « grand public », les notes sont rejetées à la fin de chaque article, où on trouve les références sous une forme abrégée qui oblige ensuite à se reporter soit à la bibliographie de l'article, soit à la bibliographie générale – ce qui ne manque pas d'irriter l'utilisateur de ce qui est avant tout un usuel. On regrettera surtout l'indigence du volume en matière d'outils complémentaires et d'annexes, ce qui là encore est bien dommage pour un usuel. L'index est certes complet et intègre un nombre important de noms communs, mais les six cartes proposées servent seulement à localiser certains toponymes et s'avèrent très insuffisantes ; surtout, le livre ne propose aucun tableau généalogique, aucune liste de souverains : en leur absence, un chapitre fourmillant de détails comme celui d'A. Woolf sur l'histoire politique de l'Écosse aux xe et xie siècles est pratiquement illisible.

Les contributions se répartissent en quatre parties de longueur inégale, révélant des défauts de conception qui empêchent de traiter des aspects importants de l'histoire des îles pendant la période considérée. Les trois premiers chapitres, dus à P. Stafford, donnent un rapide aperçu de la période, de l'historiographie et des sources. Le primat de la philologie, qui a longtemps prévalu dans l'étude du haut Moyen Âge insulaire, est dénoncé comme un trait du passé et opposé à la vitalité de l'anthropologie historique qui prévaut dans l'étude du monde carolingien ; pourtant ce sont les textes écrits dans les diverses langues insulaires qui constituent l'essentiel des sources passées en revue, puisque l'archéologie et la toponymie en sont réduites à se partager une seule page. La deuxième partie, sans doute la mieux conçue, couvre les années 500 à 750, et déborde avec bonheur sur le ve siècle dans le beau chapitre de B. Yorke sur les îles en 500. Les neuf chapitres de cette partie sont strictement thématiques, et la plupart des domaines sont traités : sans que l'utilisateur du volume ne se sente frustré, aucun résumé événementiel de l'histoire politique n'est proposé, celle-ci étant plutôt traitée sous l'angle des structures et des idées.

La troisième partie, qui porte sur les années 750 à 900, contraste fortement avec la précédente : elle ne contient que trois chapitres, deux de D. Hadley sur les vikings (terme orthographié avec une minuscule comme il se doit puisqu'il n'est pas un nom propre : de fait, il ne désignait pas un peuple mais une activité), et un de J. Nelson sur les relations entre les îles et le continent. Comme les chapitres des deuxième et quatrième parties ne débordent que rarement sur la fin du viiie ou sur le début du ixe siècle (seul le dernier, celui de P. Stafford sur les reines, couvre la période allant de 750 à 1100), certains thèmes passent à la trappe : l'hégémonie mercienne du roi Offa, qui eut un impact majeur sur le pays de Galles autant que sur l'Angleterre, n'est traitée que sous l'angle très réducteur de ses relations avec Charlemagne ; en Écosse, l'hégémonie picte, surtout visible aux alentours de 800, n'est mentionnée qu'à l'occasion de sa disparition (ou plutôt, comme il est clairement démontré, de sa transformation) au cours du ixe siècle.

La quatrième partie porte sur la période 900-1100 et constitue presque la moitié du livre. Malheureusement, elle n'est pas construite sur le modèle de la deuxième partie et consiste de fait en deux sections distinctes. Les six premiers chapitres étudient une par une les grandes régions du monde insulaire, alors que les sept suivants explorent autant de thèmes, en continuité ou non avec ceux de la deuxième partie. Ce choix entraîne

dans un premier temps une focalisation sur les événements politiques au détriment des autres aspects ; il empêche une étude globale et comparée du politique, telle celle menée par B. Yorke dans la deuxième partie ; il empêche de poursuivre certains des thèmes amorcés auparavant, comme l'économie ou les arts et l'éducation. Ainsi l'économie n'est que rarement abordée dans cette dernière partie, et seulement sous l'angle de ses rapports avec le politique. De même, certains sujets « culturels » des années 750-1100 (le livre de Kells, l'œuvre d'Ælfric, les *scriptoria* de Winchester et de Cantorbéry) ne sont réellement couverts ni par les articles ni par les bibliographies : l'absence de toute entrée d'index sur la tapisserie de Bayeux est à cet égard révélatrice. Cependant, les chapitres événementiels représentent à l'occasion une mise à jour tout à fait bienvenue, en particulier pour les espaces situés hors du cœur du royaume anglais : on distinguera tout spécialement le chapitre de W. M. Aird sur la Northumbrie, qui situe la région dans sa singularité. Quant aux chapitres thématiques, ils sont pour la plupart d'un grand intérêt, à l'instar du remarquable article de C. Cubitt sur la vie religieuse.

Mais la grande réussite de l'ouvrage est bien d'avoir tenu le pari d'une histoire couvrant à la fois l'Angleterre, l'Écosse, le pays de Galles et l'Irlande : la plupart des chapitres y parviennent avec brio. Le souci d'écrire une histoire à la fois comparative, intégrée et connectée de ces quatre espaces apparaît singulièrement dans le soin que mettent les auteurs à éviter l'expression « îles Britanniques » (*British Isles*), que beaucoup en Irlande ressentent aujourd'hui comme impérialiste, même si elle avait le double avantage d'être synthétique et d'éviter de recourir à des périphrases parfois pesantes. La plus courante et la plus simple de ces périphrases est « Grande-Bretagne et Irlande » (*Britain and Ireland*), reprise dans le titre du volume ; « les îles » (*the/these isles/islands*) a l'avantage de la neutralité autant que de la brièveté et s'éclaire toujours par le contexte ; mais on voit assez souvent apparaître « archipel Atlantique » (*Atlantic Archipelago*), voire « archipel du Nord-Est atlantique » (*North-East Atlantic Archipelago*), expressions singulièrement illisibles qui paraîtront peut-être tout aussi insultantes aux îliens des Açores, du Cap-Vert ou de la mer d'Iroise que peut l'être « îles Britanniques » aux yeux des Irlandais. Mais au-delà de ces questions nominalistes, il importe surtout de saluer l'effort réussi des auteurs pour traiter l'intégralité des îles à parts égales, jusque dans une collection intitulée « Companions to British History » !

Alban GAUTIER

Dominique CASAJUS, *L'Aède et le Troubadour. Essai sur la tradition orale*, Paris, CNRS Éditions, 2012, 208 p.

Voilà un livre important qui surprendra et ravira plus d'un lecteur. Son auteur, ethnologue et spécialiste de la poésie orale des Touaregs principalement recueillie au cours du XXe siècle, y expose ses réflexions sur les littératures orales en général, et sur certaines traditions littéraires marquées par l'oralité en particulier. Pour donner à comprendre ce que sont ces « objets verbaux plus précieux que les paroles éparses qui naissent tous les jours de nos interactions langagières » (p. 9-10), ces compositions marquées à la fois par des traits formels et par le primat de l'oralité, l'auteur n'a pas choisi de formuler d'abord des théories mais d'observer ce que sont ces littératures dans lesquelles l'improvisation, la mémoire et la performance jouent un rôle central. C'est ainsi qu'après une brève introduction

proposant quelques définitions, il se penche successivement, dans les six chapitres de ce livre, sur quatre corpus poétiques bien délimités – quatre univers, pourrait-on dire – qui, paradoxalement, nous sont surtout parvenus sous des formes écrites : les poèmes homériques (chapitres 1 et 2), la poésie contemporaine des Touaregs (chapitre 3), la poésie arabe préislamique (chapitre 4) et les compositions des troubadours (chapitres 5 et 6). Ces six chapitres sont pour la plupart repris de publications antérieures, mais réunis ici dans un même volume, ils prennent sens et s'éclairent les uns les autres.

Le médiéviste, historien ou littéraire, occidentaliste ou orientaliste, trouvera donc à maints égards son profit à lire ce livre : non seulement la seconde moitié de l'ouvrage est entièrement consacrée à des dossiers tirés du Moyen Âge, mais dans son entièreté, il s'adresse en quelque sorte à tous ceux d'entre nous qui sont amenés à consacrer une partie de leur réflexion à des textes marqués par cette dialectique de l'écrit et de l'oralité qui fait la particularité de tant d'œuvres médiévales. Ce n'est donc pas le présent recenseur, qui s'est plutôt intéressé aux textes vernaculaires de l'Europe du Nord, qui reprochera à Dominique Casajus de n'être en somme spécialiste que d'un chapitre sur six de son livre, car c'est sans doute cela qui lui permet de se pencher sur le phénomène avec une véritable hauteur de vue et de proposer une synthèse circonstanciée et équilibrée, à partir de cas précis mais sans jamais se perdre dans l'un d'entre eux, avec une vraie liberté de ton, ni jargonnant ni trop technique. De fait, l'auteur aborde les textes antiques et médiévaux avec aisance et empathie, ce qui rend le livre éminemment lisible par qui ne connaît guère qu'une ou deux, voire aucune, des littératures orales qu'il se plaît à comparer.

Car c'est bien d'un exercice de comparaison qu'il s'agit. Loin de reprendre la distinction un peu simpliste entre littérature orale et littérature écrite, il propose une étude de la diversité des traditions littéraires orales, expression pour laquelle le pluriel s'avère essentiel. Au-delà de l'opposition entre oral et écrit, il opère une distinction bien plus pertinente. D'un côté du spectre on trouve les poèmes oraux composés en public au moment même de la performance, mélange de mémorisation et d'improvisation : ce fut peut-être le cas des poèmes homériques, c'était aussi celui des épopées balkaniques étudiées dans l'entre-deux-guerres par Milman Parry et Albert Lord, devenus dans la fiction les mélancoliques droméristes irlandais du roman d'Ismail Kadaré, *Le Dossier H*. À l'autre extrémité, on trouve les poèmes composés de manière orale mais à tête reposée, puis mémorisés et reproduits, avec ou sans le concours de l'écriture : c'est de toute évidence le cas des chants touaregs, mais aussi de l'art occitan du *trobar*. Plus que des oppositions, oralité et écriture deviennent des pôles à partir desquels on peut étudier le phénomène poétique et social que constituent les arts langagiers oraux.

Mais la hauteur de vue du livre n'interdit pas à l'auteur, toujours ethnologue, de se pencher sur les situations sociales particulières et de tenter de les observer. C'est donc en tant qu'ethnologue et par le moyen de la comparaison qu'il s'insère dans le débat sur les origines de la poésie des troubadours. Après avoir brièvement rappelé les thèses d'Erich Köhler et de Georges Duby, qui ont voulu ancrer la naissance de cette poésie dans la situation sociale des jeunes membres de la classe chevaleresque, il s'inscrit en faux contre cette hypothèse. Il remarque en effet que des thèmes poétiques comme celui des « lauzengiers » calomniateurs ou celui de la liberté souveraine de la dame, qui pour Köhler et Duby étaient précisément des révélateurs de cet ancrage dans une situation sociale bien particulière, sont présents dans bien d'autres traditions de poésie orale. Aussi est-ce la

rivalité poétique, autant voire plus que la rivalité amoureuse, qui est au fondement de ces thèmes, car dans ce mode de composition « la poésie est plus importante que l'amour » (p. 134). En plus d'un beau livre sur la poésie, Dominique Casajus nous offre ici une leçon d'ethnologie historique.

Alban GAUTIER

Pierre PRÉTOU, *Crime et justice en Gascogne à la fin du Moyen Âge (1360-1526)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 364 p.

Issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2004 sous la direction de Claude Gauvard qui en signe la préface, *Crime et justice en Gascogne* apporte à la connaissance de cette « société à maisons dominantes », pour reprendre un trait de civilisation souligné par les travaux de Benoît Cursente et d'Hélène Couderc-Barraud, une contribution de poids, nourrie d'une documentation que n'avaient pas à ce point exploitée ces deux derniers auteurs : les sources judiciaires françaises. Le corpus de Pierre Prétou est fait de 846 lettres de rémission des rois de France entre 1302 et 1568, complétées par des sondages dans les fonds régionaux, principalement dans les séries E des Archives départementales (titres de familles et minutiers), à travers lesquelles se dévoile le poids de la justice de la maison. L'espace de l'étude, dont sont exclus Bordeaux et Toulouse, a été retenu car il s'agit d'une « zone de dépression des souverainetés » propice aux soustractions de sujétion (Armagnac, Béarn) et où se lisent davantage les particularités gasconnes. Quant au cadrage chronologique, il est défini en amont par le traité de Brétigny, en aval par la tournée de François Ier de 1526, au retour de la captivité madrilène, à l'occasion de laquelle les larges libéralités accordées par le roi marquent l'aboutissement d'une normalisation judiciaire commencée plus tôt. L'ouvrage suit ainsi l'introduction des nouveautés judiciaires, le « stile de France », dans le sillage de la victoire des Valois sur le terreau des justices des maisons.

On adhère au parti pris de suivre les pratiques judiciaires davantage que les normes, même si les coutumes qui sont souvent citées (comme celle de Dax) auraient mérité d'être initialement recensées et leurs phases de rédaction/confirmation contextualisées. Tout au moins ce chantier scientifique est-il maintenant envisageable. L'ouvrage est agréable à lire. Le style est clair, incisif, alerte, porté par un indéniable sens de la formule. Les analyses quantitatives, appuyées sur une trentaine de graphiques et schémas pédagogiques, sont ponctuées d'un grand nombre d'études de cas, véritables tranches de vie, savoureuses et parfois rocambolesques.

Les neuf chapitres du livre suivent une progression en trois temps. Le premier, consacré à la justice des maisons, pose en quelque sorte le décor (chapitres 1 à 3). P. Prétou y analyse la prégnance de l'*oustau* gascon dans les conflits et leur résolution, comment le groupe humain soudé autour du *cap d'ostau* agit collectivement à l'occasion des conflits qui mettent en cause son honneur. Signalons, en complément d'une interrogation de l'auteur, que des coutumes octroient aussi au *senhor d'hostau* le droit de méfaire sur les habitants de la maison (*Livre des coutumes de Bordeaux*, n° 119, *Nouvelles coutumes de la Réole*). L'honneur qui est au cœur des conflits est considéré sous ses deux acceptions, puisque, dès lors que la légitimité des naissances est mise en cause par une injure, toute atteinte à la notoriété du groupe affecte l'intégrité du patrimoine familial. La publicité liée à la

vindicte qui s'enclenche ensuite, par le choix des lieux, des moments et la recherche des « beaux faits », montre bien que le cycle vindicatoire ne se réduit pas à une justice privée. On fait alors grand usage des arbalètes dont le port est quasi coutumier : un suppliant sur cinq n'en porte pas, l'arme donne lieu à 31 % des homicides recensés (p. 50 et 76). Pour autant, et c'est aux yeux de P. Prétou un trait marquant de l'univers de ces groupements vicinaux, les maisons gasconnes recherchent les médiations pénales, les concordes, les arbitrages, les pactes, comme autant d'alternatives à la coercition ou aux sanctions exemplaires. La nouvelle lecture de la fresque de la chapelle de Lugaut est de ce point de vue particulièrement suggestive (p. 55). Il en découle une méfiance vis-à-vis des justices criminelles seigneuriales, « perçues comme des obstacles à la conclusion de la paix », et un maintien des pratiques ordaliques (serment purgatoire, duel) permettant d'écarter les voies du procès, de lever l'accusation criminelle et de contenir le cycle vindicatoire. Les procédures autoritaires sont réservées à ceux qui ne peuvent se réclamer des coutumes protectrices, c'est-à-dire les étrangers qui, faute de biens, n'ont pas d'honneur à mettre en jeu dans les compositions arbitrales. On réserve aussi l'usage de la coercition dans le déploiement de la force collective mise en branle par le cri de justice, « Biahore » (p. 87-94) : la traque des malfaiteurs qui mobilise les voisins donne lieu en toute impunité à des violations de domicile et des contraintes de corps. Mais en raison de l'indigence matérielle des justices communautaires (peu ou pas d'officiers, absence de juges, agents commissionnés, bourreaux d'occasion, pas de prisons), au terme de ces chasses à l'homme, les coupables sont livrés à la justice du prince. Aussi, les institutions communautaires se révèlent-elles incapables de poursuivre les formes de délinquance organisées ou qui ne s'exposent pas à la flagrance, comme la bande de Raimond Gagin parfaitement adaptée aux limites des ressorts judiciaires (p. 106).

Les perturbations sur ce système coutumier que génèrent la guerre de Cent Ans et les conflits féodaux qui l'accompagnent occupent la deuxième partie de l'ouvrage (chapitres 4, 5 et 6). Outre les grandes maisons nobiliaires (Armagnac, Foix-Béarn, Albret), les belligérants auxquels s'intéresse surtout P. Prétou sont les routiers, au premier rang desquels les Écossais de Charles VII ainsi que leur chef Robin Petit Lo. La passionnante analyse de cette société militaire, dont la conception de l'honneur est incompatible avec celle des voisins, en fait un modèle d'anthropologie criminelle (p. 152-179). Mais finalement, face à des gens d'armes dont le *Livre de Vie* de Bergerac ou l'enquête de Casteljaloux (1379-1383) décrivent les sordides méthodes de prédation et que la création des compagnies d'ordonnance place plus directement au contact du monde des *ostaus*, les voisins ne restent pas sans réaction : à partir de 1447, le roi doit gracier ceux qui tuent ses soldats. Il lui faut aussi, pour contrer les justices locales ayant ses hommes d'armes en ligne de mire, jouer sur l'étiquetage criminel dans ses lettres de rémission en excusant les « excès de guerre », alors que, derrière l'étiquette de « rébellion », les mêmes violences de guerre servent à stigmatiser les cas de traîtrise ou de désobéissance, que les revers d'obédience ont rendus inévitables et qui sont paradoxalement encore fréquents après 1461. À cette époque, l'inflation des qualifications de rébellion permet surtout d'opérer un vaste mouvement de confiscation des patrimoines dont les principaux bénéficiaires sont les fidèles du roi.

Les trois chapitres de la dernière partie détaillent les moyens judiciaires accompagnant les progrès de la souveraineté royale et qui viennent interférer sur les modes traditionnels

d'organisation des sociétés locales. La progression de l'est vers l'ouest des juridictions royales est de ce point de vue particulièrement parlante, avec les jugeries dans les bastides de la Gascogne toulousaine, puis les sénéchaussées, la dernière en date étant celle des Lannes, confiées à des officiers royaux ayant compris que la miséricorde n'est pas de leur ressort. Autre levier de cette progression, les Parlements de Toulouse (1443) et celui de Bordeaux (1451 puis 1462), ainsi que les Grands jours de Bordeaux organisés à la suite de la suppression momentanée du Parlement en 1453. Par ces nouvelles institutions s'acclimate en Gascogne le « stile de France », c'est-à-dire la procédure d'office, les enquêtes et les contraintes de corps, mis en œuvre à l'encontre de sujets gascons offusqués de perdre leurs franchises judiciaires. Ce qui n'empêche pas, par un processus d'acculturation bien décrit, les consulats urbains de s'emparer de ces nouveautés, d'abord dans les cas de procès en sorcellerie de plus en plus fréquents après 1393 (ainsi ce bûcher érigé à Saint-Émilion en 1451), puis dans le traitement d'accusations plus communes comme le vol. Les lettres de rémission elles-mêmes suivent la même progression géographique, d'abord délivrées en Toulousain, ensuite pour la Gascogne occidentale, avec deux moments forts : pendant le voyage de Louis XI à Bordeaux et Bayonne en 1463, puis lors du retour de François Ier en 1526 (cartes p. 326, 330). La délivrance de la grâce se plaque ainsi sur des logiques militaires et politiques. Elle est, comme le résume P. Prétou, « un soutien à l'armée aussi utile que le ravitaillement et la solde ».

L'exploitation de ces lettres, à propos desquelles C. Samaran avait déjà observé le flot montant des cas gascons après 1443 et le début de la prise en main des pays de l'Adour, fait de *Crime et justice en Gascogne* un ouvrage indispensable pour comprendre, dans une optique d'anthropologie juridique, l'impact de la guerre de Cent Ans sur les sociétés locales. Il permet ce faisant de mieux apprécier les spécificités d'une société originale condamnée à rentrer dans le rang.

Frédéric Boutoulle

Gianluca Raccagni, *The Lombard League (1167-1225)*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2010, 231 p.

G. Raccagni, qui enseigne à l'université d'Édimbourg, aborde dans ce livre un thème très classique – voire rebattu – de l'histoire italienne du XIIe siècle. Il souligne pourtant d'entrée de jeu une sorte de paradoxe : aucune synthèse actualisée n'était disponible sur le sujet (la dernière synthèse publiée en anglais date de 1866). La Ligue lombarde a en effet bénéficié d'une très grande fortune historiographique depuis le XVIIIe siècle et a connu un véritable regain d'intérêt en Italie dans la seconde moitié du XIXe siècle, en particulier durant la période du Risorgimento : le thème est alors devenu très populaire et a été décliné de multiples manières, dans les romans, les opéras, la poésie ou encore la peinture. Si l'auteur revient rapidement sur ces récupérations diverses, politiques et artistiques, l'objectif de son travail est ailleurs : en reprenant les dossiers documentaires disponibles, il veut surtout étudier le fonctionnement de cette forme particulière d'association militaire, politique et diplomatique, que fut la Ligue lombarde. Pour donner plus de profondeur à sa démonstration, il choisit un arc chronologique plus vaste que dans les monographies précédentes, et poursuit au-delà de la paix de Constance de 1183, jusqu'en 1226, pour mieux montrer que cette association a survécu en temps de paix.

Le premier chapitre (« Lombardy before the Lombard League ») sert à planter le décor et revient sur les évolutions politiques de la Lombardie depuis le haut Moyen Âge et sur l'histoire tourmentée du royaume d'Italie depuis le démantèlement de l'empire carolingien jusqu'à l'apparition des premières communes entre la fin du XI[e] siècle et le début du XII[e] siècle. Dès cette époque, les communes naissantes ont pris l'habitude de former des ligues ou des coalitions. Au sein de ces réseaux d'alliances, l'attitude de Milan est de plus en plus hégémonique et tend à polariser les relations entre les communes de la région en groupes pro- et anti-milanais. Les divisions qui apparaissent alors entre ces cités lombardes ont joué un rôle important dans la vie de la future Ligue. La politique de Frédéric Barberousse, qui a organisé six expéditions en Italie entre 1152 et 1190 afin de restaurer son autorité, a été décisive dans la constitution de cette Ligue. Les villes partisanes de l'empereur ont alors reçu une plus grande autonomie, tandis que les villes ennemies comme Milan et ses alliés ont été strictement encadrées.

Une fois ces rappels généraux effectués, l'auteur en vient à la naissance et au développement de la Ligue jusqu'à la paix de Constance de 1183 (« Formation, Expansion, and Membership of the Lombard League to 1183 »). Pour lui, le prélude de cette Ligue lombarde est à chercher dans la formation de la ligue de Vérone (1164-1166) : malheureusement, aucun document d'archive n'a survécu sur cette ligue de villes qui s'est rebellée contre Frédéric Barberousse, et qui compte notamment Venise, Vérone, Padoue et Vicence – son existence est uniquement rapportée dans les chroniques. C'est en 1167, lorsque l'empereur part vers le sud, que se forme une nouvelle alliance qui prendra le nom de Ligue lombarde. Cette nouvelle alliance entre des cités lombardes qui se faisaient jusqu'alors la guerre est aussi une alliance de paix, et Milan a ainsi dû renoncer à nombre de ses revendications. La question de la détermination d'une date de naissance officielle de cette Ligue lombarde est intéressante en ceci qu'elle a fait l'objet de récupérations : d'après la chronique de Bernardino Corio, la reconstruction de Milan a été planifiée au cours d'une assemblée qui s'est tenue dans le monastère de Pontida, près de Milan, le 7 avril 1167 ; à partir du XIX[e] siècle, c'est précisément cette assemblée qui a été vénérée comme le véritable début de la Ligue lombarde. D'ailleurs, certains groupuscules ou partis politiques d'extrême droite, comme la Ligue du Nord, continuent toujours de perpétuer cette tradition en se réunissant chaque année à cette date pour célébrer le début de la Ligue. En décembre 1167, la Ligue compte alors seize participants, et dès 1168 le nom officiel de *Societas Lombardie* commence à être utilisé. Le nombre des participants s'accroît après la fuite de Frédéric I[er] en Allemagne, où il demeure de mars 1168 à 1174. G. Raccagni agrémente ce chapitre de plusieurs cartes très utiles pour mieux visualiser les fluctuations d'alliances et l'évolution de la composition de la Ligue à partir de 1167.

L'auteur entame ensuite une série de trois chapitres dont l'approche est plus thématique. Le chapitre 3 (« Structure of the League ») fait le point sur la manière dont s'organise cette association. Si elle ne possède pas à proprement parler de quartier général, elle a cependant un ensemble de règles et un système de gouvernement propres, avec notamment des recteurs (*rectores*), choisis dans les cités alliées, qui représentent ses intérêts. L'appartenance à la Ligue engage les cités les unes envers les autres et celles-ci ne peuvent pas, à titre individuel, déclarer la guerre ou faire la paix sans son consentement. Elle a souvent été décrite comme une ennemie naturelle de la grande noblesse féodale ; G. Raccagni nuance ce constat et rappelle que certains grands nobles l'ont rejointe,

comme Obizzo Malaspina ou Ezzelino da Romano. Ce chapitre donne également à l'auteur l'occasion de revenir sur le problème épineux de la documentation. La Ligue n'ayant pas d'archives centralisées, l'historien doit naviguer dans une documentation peu abondante, éclatée entre les différentes cités et très inégalement conservée – pour Milan par exemple, qui a été le membre le plus important de la Ligue et son *leader* à partir de 1175, on a perdu à peu près tous les documents. La seconde spécificité est que la plupart des documents ont survécu sous la forme de copies du XIII[e] siècle, notamment dans les *libri iurium* des communes. L'examen de ces traces documentaires montre cependant que des collections de documents existaient et circulaient en Italie du Nord.

Le chapitre 4 («Activity of the League») s'attarde sur les diverses facettes de son activité qui se manifeste tout d'abord dans le domaine de la guerre. G. Raccagni remarque que, si la Ligue a en général été décrite comme une alliance anti-impériale, ses implications dans les activités militaires ont été peu étudiées. Il faut néanmoins rappeler que les attestations d'une intervention armée de la Ligue sont ténues: l'une des principales preuves d'une implication directe des recteurs de la Ligue dans l'organisation d'une campagne militaire vient de 1174-1176, lorsqu'il faut venir en aide à Alessandria: c'est le seul moment où les sources parlent d'un *exercitus Lombardorum* (sans qu'on en sache davantage, cependant, sur l'organisation concrète de cette armée). Le deuxième versant de cette activité est l'aide réciproque entre membres, qui implique l'assistance diplomatique à la cour pontificale ou auprès de l'empereur. Les cités ne pouvaient pas déclarer la guerre ou signer une paix sans l'assentiment de la Ligue. Enfin, si la Ligue apporte aide et assistance dans la guerre et la diplomatie, elle constituait également une association de paix pour ses membres.

Le chapitre 5 («Conceptualization of the League») revient sur les problèmes d'identité et de contours juridiques d'une telle organisation. Ses membres connaissent bien les procédures de représentation dérivées du droit romain. Ainsi, à travers l'étude du vocabulaire de l'association, très riche au XII[e] siècle (*universitas*, *corpus*, *societas*, *civitas*, *commune*, etc.), G. Raccagni essaie de mieux percevoir l'idée que la Ligue se fait d'elle-même ou que les autres s'en font, et piste les évolutions de la Ligue allant d'une simple *coniuratio* à un véritable *corpus*. L'étude du vocabulaire, dans les documents d'archives comme dans les sources narratives, permet de réfléchir plus largement sur l'affirmation de l'identité lombarde au cours de ces siècles.

L'auteur reprend ensuite une démarche plus chronologique: dans le chapitre 6 tout d'abord («Reconciliation with the Emperor after the Peace of Constance, 1184-1199»), il évoque, carte à l'appui, les renouvellements de serments d'association prêtés en 1185, 1195 et 1198. En janvier 1185, par exemple, dans l'église Sainte-Brigitte de Plaisance, une assemblée composée des recteurs de douze villes jure de respecter les termes de la paix de Constance: l'association est confirmée pour trente ans, mais le serment pouvait être refait tous les cinq ans si la majorité des recteurs le demandait. Dans ces années, d'autres *societates* se développent, comme en Toscane ou dans la Marche d'Ancône, dont certaines ont une structure proche de celle de la Ligue lombarde. Dans ces années aussi, le pape Innocent III ne mentionne plus directement la Ligue lombarde dans ses lettres, mais se réfère à plusieurs reprises aux *rectores Lombardie*. Le chapitre 7 enfin («The Lombard League/Milanese Party, 1200-1225») traque les traces de la Ligue lombarde dans le premier quart du XIII[e] siècle. G. Raccagni souligne que la documentation concernant la

Ligue diminue de façon drastique à cette époque et qu'aucun témoignage de l'activité de ses recteurs n'est conservé durant cette période, malgré le renouvellement du serment de l'association en 1208 et les traces qu'a laissées la Ligue dans certaines lettres pontificales notamment. À l'inverse, cependant, il n'y a aucune preuve de la disparition de la Ligue. Mais après la mort de Philippe de Souabe, les témoignages relatifs à l'existence de la Ligue deviennent de plus en plus minces. Dans le premier quart du XIIIe siècle, la Ligue lombarde évolue et se métamorphose, pour l'auteur, en un « parti milanais » (*Milanese party*).

Ainsi, l'ouvrage de G. Raccagni, qui demeure classique dans sa composition et son approche des sources, offre une synthèse très à jour et très pratique sur ce sujet déjà beaucoup traité par le passé, et montre bien que la Ligue lombarde ne fut pas juste une alliance militaire temporaire, mais bien une association régionale originale et complexe.

Sylvain PARENT

Didier PANFILI, *Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy, XIe-XIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, « Histoire », 2010, 460 p.

Ce livre issu d'une thèse soutenue à Toulouse en 2008 sous la direction de Mireille Mousnier, qui en signe la préface, se présente comme l'étude renouvelée par des approches sociologiques et anthropologiques de la transformation, entre le XIe et le XIIe siècle, du groupe dominant d'une région marginale de l'Europe occidentale, que l'auteur qualifie « d'aristocratie sans panache ». Le bas Quercy et le haut Toulousain constituent alors un espace aux marges de plusieurs principautés territoriales (le duché d'Aquitaine, le comté de Toulouse, le Languedoc des Trencavel puis le comté de Barcelone) qui contribuèrent à en faire un espace traversé par de nombreux conflits. Cette position marginale, qui en faisait un espace certes instable, mais aussi à la croisée de multiples influences, est sans doute l'aspect le plus sous-exploité de l'ouvrage. De fait, l'auteur s'est profondément inspiré du renouvellement historiographique porté par les travaux sur la féodalité méridionale, comme l'indique le titre de l'ouvrage. Cet apport, qui donne un regard neuf et éclairant sur cet espace longtemps négligé, contribue aussi, d'une certaine manière, à biaiser le regard en le « méridionalisant ». La faute aux sources d'une certaine manière, puisque, comme le rappelle l'auteur, l'essentiel de la documentation provient de fonds ecclésiastiques, et que les monastères ont mené une politique de purge des archives après le départ des Aquitains « pour faire oublier la période de "collaboration" devenue honteuse » (p. 29).

Mais l'essentiel n'est pas là. En effet, alors que le champ des études sur l'aristocratie au Moyen Âge était considéré comme « saturé » dans les années 90, le livre de Didier Panfili est une belle illustration, sur un cas régional, de la manière dont les travaux d'historiens (comme ceux de R. Le Jan, M. Bourin, B. Cursente, A. Guerreau, J. Morsel, etc.) ont su renouveler la compréhension des mécanismes de domination, d'alliance et de croyance au Moyen Âge. La structure du livre le dit bien. Plutôt que de chercher à montrer les différents âges et les ruptures qui les accompagnent – qui sont bien plus souvent autant le reflet de la structure documentaire que des tendances sociales –, l'auteur construit son livre autour de l'étude d'invariants anthropologiques dont il montre l'évolution propre : après un chapitre introductif sur le contexte politique, « L'aristocratie dans la tourmente », quatre chapitres de longueur inégale se succèdent : « Désigner », « S'allier », « Manifester sa foi » et « Dominer ». À chaque fois – et c'est une chose suffisamment rare

pour être soulignée –, les comportements aristocratiques sont envisagés du point de vue des stratégies masculines mais aussi féminines, dont l'auteur a tenté de restituer toute leur complexité envers et malgré l'indifférence et les silences de la documentation.

La révolution anthroponymique en Quercy et haut Toulousain commence donc vers 1030. La référence au père, à l'ancêtre, puis, de manière de plus en plus prépondérante à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, au lieu de résidence, vient s'ajouter au nom unique. Ils sont le signe de l'existence d'une conscience nobiliaire qui se caractérise aussi par l'usage de qualificatifs honorifiques, *nobilis*, *dominus*, *senior* ou encore, dans les actes en langue vernaculaire, *En*, *An* ou *Na* pour les femmes. L'étude précise du vocabulaire des quelque 2500 actes recensés et étudiés a également permis de faire ressortir l'organisation de la parenté, qui se caractérise par un contrôle parental étroit des alliances matrimoniales et de la nuptialité. Elles sont en effet l'objet d'un fort enjeu économique, par les transferts patrimoniaux qu'elles produisent. Or, dans un espace ou « le partage égalitaire demeure la pratique quasi exclusive tout au long de la période étudiée » (p. 182), préserver l'intégrité des patrimoines immobiliers entre les mains des mâles constitue une préoccupation centrale des lignées. Elle explique la fréquence du redoublement des alliances. Ce contrôle sur les transferts de biens, s'il vise à protéger la famille contre la multiplication de donations individuelles, a aussi favorisé les échanges avec les établissements religieux (retraits lignagers et *laudatio parentum*). Les modes d'alliance au sein du groupe ne sont pas seulement d'ordre matrimonial, ils peuvent être également d'ordre féodal : concession d'un fief, coseigneurie, « amitié », celles-ci redoublant souvent celles-là. Dans cette région, la féodalité a un rôle plus ou moins structurant selon le niveau de l'aristocratie. En effet, « le fief ne semble pas être un moteur fondamental dans les relations qu'entretiennent entre eux les aristocrates des strates inférieures » (p. 222), il reste un mode d'alliance principalement hiérarchique ne s'échangeant que très rarement entre pairs.

La question des rapports avec l'Église dans cette région fortement imprégnée par le catharisme et le valdéisme prend une dimension conflictuelle à partir de la seconde moitié du XIIe siècle. Alors que les deux principales stratégies aristocratiques pour obtenir le salut – l'abandon de biens et la prise d'habit – sont conformes aux prescriptions ecclésiales, la diffusion du catharisme s'explique surtout par l'existence de réseaux de fidélités, notamment autour de trois *castra* : Castelsarrasin, Corbarieu et Villemur. À quoi s'ajoute l'absence d'un véritable monachisme féminin dans la région, ainsi que la tradition méridionale ancienne de vie consacrée sans clôture et l'exclusion des femmes de la prédication pour comprendre le rôle des femmes comme puissants vecteurs de l'hérésie.

Dans le dernier chapitre consacré aux formes du *dominium*, quatre aspects sont développés : le contrôle de la terre, l'encellulement, l'exercice de la justice et le prélèvement de la rente. Si le maillage castral est bien en place au XIIe siècle, il n'en reste pas moins très mouvant : déplacements, dédoublements, abandons, créations éphémères caractérisent en effet le quadrillage aristocratique qui semble dépassé par l'ampleur du mouvement des regroupements de population en villeneuves et castelnaux. « Les opérations de peuplement révèlent en effet une faible participation de l'aristocratie locale au mouvement et reflètent, elles aussi, leur étroite marge de manœuvre » (p. 314). À l'aide d'études archéologiques finement exploitées, l'auteur observe deux tendances qui s'accentuent à partir de 1130 : tandis que la haute aristocratie laïque et ecclésiastique est en mesure d'exercer un contrôle

en regroupant les populations, la petite aristocratie favorisa au contraire la dispersion des populations comme mode de résistance et d'affirmation de leur propre *dominium*, au niveau local. Cette région se caractérise également par une coercition moins visible qu'ailleurs, les informations sur les prélèvements, l'exercice du ban et l'absence de corvées étant d'une grande rareté. Les serfs n'en constituent pas moins un instrument d'affirmation sociale. Mais à partir de 1130, le développement de la coseigneurie et la restitution des dîmes aux églises contribuent à accroître la pression seigneuriale et les tensions au sein de l'aristocratie, opposant plus nettement les petits seigneurs incapables de retenir leurs tenanciers aux grands établissements et au comte, capables de doter leur *castra* de franchises. Il ressort de cette étude l'image d'une aristocratie locale peu entreprenante et incapable de construire une entité forte face à la puissance monastique et comtale.

La démonstration est claire et le texte est souvent ponctué de cartes, de tableaux généalogiques, de schémas qui permettent de suivre et de localiser les phénomènes complexes sans être perdu entre les multiples toponymes et homonymes d'une même lignée. On regrettera le parti pris de renvois bibliographiques un peu complexe, visant manifestement à gagner de la place, qui présente le désavantage de ne pas donner accès à l'érudition mobilisée pour la réalisation de cette étude, tandis que des coupes sans doute de dernière minute ont rendu caducs certains renvois dont la référence a tout bonnement disparu.

Fanny MADELINE

Rozenn COLLETER, Françoise LE BOULANGER, Daniel PICHOT, *Église, cimetière et paroissiens. Bréal-sous-Vitré (Ille-et-Vilaine), étude historique, archéologique et anthropologique (VIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Errance, 2012, 279 p.

Malgré la multiplication des fouilles préventives en France, l'origine des villages actuels est rarement connue avec précision. Peu d'opérations sont menées en plein cœur des bourgs, et lorsque c'est le cas, la faiblesse des surfaces fouillées et l'importance de l'occupation sur la longue durée oblitèrent souvent les connaissances. Ce sont les morts, et plus particulièrement les inhumations monumentales en coffres de pierre et sarcophages, caractéristiques du haut Moyen Âge, qui sont généralement signalées, tandis que les vivants restent fréquemment insaisissables. L'opération d'archéologie préventive conduite à Bréal-sous-Vitré, petite commune située en Ille-et-Vilaine, à l'est de Vitré, entre janvier et avril 2003, sous la direction de Françoise Le Boulanger, responsable d'opérations à l'Institut national de recherches archéologiques préventives (INRAP), ne fait pas totalement exception à la règle. La parcelle fouillée, de faible emprise (250 m^2), est située à cinquante mètres au sud-ouest de l'église actuelle, dédiée à Notre-Dame-de-l'Assomption et qui conserve son architecture romane. Dénommée « Le Petit Cimetière », selon les états de section de l'Ancien Cadastre (1823), cette parcelle a essentiellement livré des sépultures, l'habitat qui leur était associé restant inconnu. L'intérêt de cette opération demeure toutefois dans la remarquable durée d'occupation mise au jour, laquelle s'étend de la fin du VIe au XVIIIe siècle, avec une interruption des inhumations entre la fin du XIe et le XIVe siècle. Ces tombes n'auraient pas révélé tout leur potentiel sans l'intervention sur le terrain de Rozenn Colleter, anthropologue funéraire à l'INRAP, dont l'étude minutieuse des squelettes a permis d'analyser les pratiques funéraires, mais également de caractériser les

populations inhumées à l'intérieur de la parcelle. Enfin, cet ouvrage est le fruit d'une étroite et fructueuse collaboration avec Daniel Pichot, historien des textes, qui a su rassembler une documentation, certes relativement tardive (elle débute au milieu du XIe siècle avec la donation de la *capella* de Bréal à l'abbaye Saint-Serge et Saint-Bach d'Angers), mais qui éclaire les vestiges mis au jour par la fouille. De cette association entre trois spécialistes de la recherche historique est né un ouvrage collectif, au plein sens du terme, dans lequel les propos de chaque auteur se combinent et se complètent, selon une démarche véritablement pluridisciplinaire. Le plan adopté est chrono-thématique et se divise en trois chapitres, définis à la fois par la fouille archéologique et par la documentation écrite. Ceux-ci s'organisent autour de la rupture grégorienne (XIe-XIIe siècle), tournant bien plus majeur de l'histoire de l'Occident médiéval que celui de l'an mil, selon l'historiographie la plus actuelle. Les débuts de l'occupation humaine à Bréal (VIe-XIe siècle), l'installation des moines de Saint-Serge et Saint-Bach d'Angers dans l'église de la localité (XIe-XIIe siècle), avant la naissance de la paroisse de Bréal-sous-Vitré en 1108 et son évolution sous l'Ancien Régime (XIIe-XVIIIe siècle) sont ainsi analysés à tour de rôle. Le corps de texte (p. 11-151), abondamment illustré et rédigé dans un style fluide et agréable, est suivi par un catalogue des sépultures (p. 169-260), et par un dossier documentaire regroupant les pièces archivistiques les plus intéressantes, avec leur traduction française (p. 265-274), dont une belle notice de plaid de la fin du XIe siècle qui fait l'objet d'une analyse fine au chapitre 2. Enfin, soulignons que plusieurs datations par le radiocarbone ont été réalisées sur les squelettes, datations absolues sans lesquelles la compréhension sereine du site et les rapprochements effectués avec les données textuelles n'auraient jamais été possibles.

La première phase d'occupation sur la parcelle s'étend de la fin du VIe siècle à la fin du XIe ou au début du XIIe siècle. Il s'agit essentiellement de sépultures en coffre de schiste, accompagnées d'inhumations en pleine terre et en sarcophages en calcaire coquillier, selon une association fréquente sur les sites funéraires du haut Moyen Âge découverts dans le Rennais. La mise en évidence d'une chapelle qui leur était associée est, en revanche, plus exceptionnelle. Ce bâtiment, probablement de forme rectangulaire, concentre la majorité des coffres et témoigne de la pratique de l'inhumation *ad sanctos* de façon précoce en milieu rural, puisque sa construction pourrait suivre de peu l'installation des premières sépultures. Le site était alors établi à proximité d'un carrefour routier, où vivait peut-être à l'origine le groupe inhumé, les voies antiques de Rennes au Mans et d'Angers à Avranches se croisant à 500 mètres du bourg actuel. Ces éléments attestent, avec d'autres découvertes funéraires faites dans les localités alentours et les données issues des archives de plusieurs grands monastères francs (notamment Saint-Denis et Prüm), de l'occupation ancienne de cette zone forestière, située à la frontière entre la Bretagne et le Maine, pour laquelle l'historiographie avait longtemps défendu la thèse d'un désert humain conquis seulement à partir des « grands défrichements » de l'an mil. La chapelle de Bréal pourrait alors s'insérer dans un tissu de fondations monastiques relativement important au haut Moyen Âge, dans le but de contrôler une région stratégique, où frontières politiques et épiscopales avaient pendant longtemps varié.

À la fin du XIe siècle ou au début du XIIe siècle, l'archéologie enregistre une rupture importante. Un épais niveau de plaquettes de schiste, mêlées à des fragments osseux, fut disposé sur l'ensemble de la parcelle, comme pour sceller le niveau de sépultures. Cette entreprise fut précédée de la destruction de la chapelle, dont les murs furent presque

intégralement démontés. Une telle évolution pourrait être mise en relation avec l'arrivée des moines de Saint-Serge et Saint-Bach d'Angers, à qui avait été cédée la *capella* de Bréal (certainement l'édifice découvert par les fouilles) par ses possesseurs laïques au milieu du XIe siècle. Les auteurs reviennent alors sur les conditions d'installation des religieux, selon un processus de fondation prieurale désormais bien connu pour l'Ouest de la France, qui résulte d'une entente étroite entre seigneurs laïques et moines. Quant aux inhumations, elles furent vraisemblablement transférées autour du nouveau lieu de culte, probablement érigé par les bénédictins qui, en déplaçant d'une cinquantaine de mètres le site ecclésial, visaient à se conformer aux prescriptions ecclésiastiques, lesquelles n'avaient cessé de rappeler l'interdiction d'inhumer dans les lieux de culte. En articulant en un même lieu, mais selon des spatialités nettement définies, la zone réservée à la célébration du culte eucharistique (l'église-bâtiment) et celle destinée à la sépulture des fidèles (le cimetière, au sens institutionnel du terme, c'est-à-dire comme espace consacré, à partir duquel est uniquement possible l'accès à l'au-delà), il s'agissait de fonder un nouvel ordre du monde dans lequel la réunion des vivants et des morts, dans et autour du bâtiment ecclésial, permettait de matérialiser l'unité d'une société (*Ecclesia*) qui devait préfigurer sur Terre l'*Ecclesia* céleste. Les auteurs proposent également d'interpréter la concentration de l'habitat autour de l'église, selon l'image livrée par le cadastre ancien, comme une conséquence de la réorganisation du centre ecclésial par les moines au cours des XIe-XIIe siècles.

Les inhumations cessèrent donc sur la parcelle du « Petit Cimetière », où un nouveau bâtiment fut érigé, mais sans que celui-ci ne remplisse nécessairement une fonction cultuelle. Il pourrait s'agir d'une annexe agricole au prieuré. À la fin du XIIIe siècle ou au XIVe siècle, la parcelle recouvra sa fonction funéraire, peut-être par manque de place dans le cimetière, à moins que ce retour des morts ne témoigne d'une rotation des sépultures autour de l'église. Les inhumations, majoritairement en linceul, se font alors en pleine terre, et moins souvent en cercueil ou coffrage de bois. L'étude anthropologique a révélé une dégradation des conditions de vie par rapport au haut Moyen Âge, avec un accroissement des pathologies, ainsi qu'une consanguinité très importante au sein du groupe inhumé, propre à une population endogame vivant de manière isolée. Cette particularité est peut-être à mettre en rapport avec la topographie de Bréal-sous-Vitré, village pionnier au sein d'un territoire encore très marqué par les landes et la forêt, et dont les limites paroissiales sont demeurées imprécises jusqu'à la Révolution. Au milieu du XVIIe siècle, la parcelle changea de nouveau de destination et servit à l'installation de plusieurs moules à cloches avant de devenir un potager, probablement dans un contexte de réduction des cimetières, où pendant longtemps morts et vivants s'étaient côtoyés. Le cimetière communal, resserré dans son enclos, s'étend encore aujourd'hui autour de l'église paroissiale.

Cette fouille modeste, au sein d'un petit village de Bretagne, permet d'aborder des problématiques diverses et actuelles, à la portée très générale, qu'il s'agisse de l'évolution des pratiques funéraires, de l'état sanitaire des populations anciennes, du mouvement de fondation prieurale, ou encore de la construction du pôle ecclésial et de la spatialisation du sacré. Il en résulte une belle étude de cas, qui montre tout l'intérêt de faire dialoguer les différentes disciplines historiques entre elles. On souhaite que de nouvelles investigations archéologiques se déroulent à Bréal-sous-Vitré, notamment pour tenter de localiser l'habitat du haut Moyen Âge et vérifier l'hypothèse d'un déplacement des maisons depuis le carrefour routier vers l'église édifiée par les moines.

Anne LUNVEN

Bonnie EFFROS, *Uncovering the Germanic Past. Merovingian Archeology in France, 1830-1914*, Oxford University Press (Oxford Studies in the History of Archeology), 2012, 427 p.

La synthèse originale et éclairée que nous donne l'historienne américaine Bonnie Effros sur l'archéologie mérovingienne en France au XIXe siècle est le fruit de plusieurs années d'un travail cohérent et approfondi sur ce même thème. Reprenant plusieurs constats que l'auteur avait déjà elle-même établis, ce livre apparaît comme un ouvrage de maturité, à la fois rassurant par la maîtrise du sujet et stimulant par le choix des problématiques. L'ensemble de son étude couvre les années 1830 à 1914. Refusant l'optique évolutionniste, Bonnie Effros choisit une approche structurelle de l'archéologie mérovingienne française : elle en envisage successivement chaque acteur ou strate. Cette démarche lui permet d'insister sur les caractéristiques suivantes : l'impact de l'industrialisation dans la mise à jour de dépôts archéologiques, l'absence de projet scientifique collectif chez les archéologues, l'importance du commerce des antiquités, les liens entre archéologie et nationalisme, le lent processus de légitimation.

Son principal constat est que la politique de l'État français, en matière d'archéologie, se caractérise durant cette période par un « laisser faire » étonnant en regard du contexte européen (p. 21-23). Plutôt que de se constituer en discipline, la science archéologique se développe au hasard des trouvailles, par ailleurs très importantes. L'absence de professionnalisation effective est compensée durant toute cette période par l'intense activité des chercheurs et des érudits. C'est essentiellement par des canaux informels que ceux-ci parviennent à communiquer et diffuser leurs travaux. Selon l'auteur, cette situation aurait une explication politique, l'archéologie étant volontairement cantonnée par les pouvoirs publics à un intérêt local et non national. De manière assez traditionnelle, Bonnie Effros distingue trois moments au sein de cette histoire longue : la monarchie de Juillet et le développement des sociétés d'antiquaires sous le signe d'une rivalité Guizot-de Caumont ; le Second Empire et l'augmentation de l'intérêt de l'État pour l'archéologie, caractérisé par la multiplication des initiatives nationales (musée des Antiquités nationales...) et par une velléité de coopération avec les acteurs locaux ; la IIIe République et son absence d'action malgré de rares réalisations comme la création, en 1882, d'un cours d'archéologie à l'École du Louvre. Succède à ce large tableau de l'action du pouvoir central en matière d'archéologie une tentative d'étude de la production des sociétés savantes. Mais l'auteur se heurte ici à la difficulté de dresser un véritable panorama de celles-ci, tant elles sont nombreuses et diverses. Face à cet écueil, Bonnie Effros privilégie la description du fonctionnement de ces sociétés, et notamment son aspect financier. Elle montre ainsi les efforts de certaines d'entre elles pour monnayer leurs travaux sous forme de subventions ; ces actions apparaissent rarement couronnées de succès et leurs principaux fonds demeurent les donations privées.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée aux découvertes archéologiques et aux conditions matérielles de celles-ci. Malgré l'absence d'un système rationnel d'exploration archéologique en France au XIXe siècle, un petit nombre d'archéologues, souvent autodidactes, développent des méthodes et des solutions pragmatiques pour assurer la gestion des découvertes. Bonnie Effros rappelle le caractère majoritairement accidentel de celles-ci, qu'elles soient dues aux travaux agricoles, aux catastrophes naturelles, aux travaux de voirie ou à l'industrialisation. La mise au jour inopinée de

matériels archéologiques entraîne parfois l'alerte de l'érudit local (instituteur, curé ou amateur d'art reconnu), mais celle-ci demeure le fruit du hasard ou de la chance, puisque aucune loi ne l'y oblige. Parfois, cette aide est monnayée, parfois au contraire le propriétaire s'oppose à toute intervention extérieure. Le mémoire de Legrand d'Aussy sur *Les Anciennes sépultures nationales et les ornemens extérieurs qui en divers temps y furent employés* (1799) constitue un premier effort de réflexion quant à la fouille, l'étude et la conservation du matériel funéraire. À sa suite, l'auteur relève quelques tentatives ponctuelles de standardisation des méthodes (toujours concernant le funéraire), qui restent limitées durant tout le XIXe siècle. Le véritable tournant en matière de méthodologie a lieu aux environs de 1900. Dans son article fondateur « La méthode en archéologie » (1911), Salomon Reinach explique que le but de l'archéologue n'est pas de trouver de belles pièces et précise les étapes que doivent suivre les fouilles, ainsi que le caractère indispensable des schémas et dessins. Reprenant les conseils édictés par l'abbé Cochet (restés manuscrits), il met en garde les apprentis archéologues contre le risque de « fouilles destructrices » (p. 130). La publication, illustrée par le dessin ou la photographie, des résultats devient une étape obligatoire du travail de l'archéologue. Dans la lignée des premières tentatives de stratigraphie menées par Frédéric Troyon en 1841, une importance nouvelle est donnée à l'effort de datation. L'usage de la numismatique, puis de l'anthropologie physique, devient dès lors essentiel pour répondre à cette nécessité. Un autre souci émerge alors, celui de distinguer les races. L'armement semble susceptible de permettre une typologie, et montrerait un impact ethnique très large de la présence dite germanique. Selon Bonnie Effros, ces constats se trouvent en inadéquation avec le roman national proposé par les pouvoirs publics et véhiculé par l'école de la République. Et cette inadéquation explique le désinvestissement de l'État. Alors que Napoléon III avait salué, lors de l'annexion de la Savoie, une archéologie qui lui apportait la preuve scientifique d'une forte présence burgonde sur le territoire – qui prouvait donc l'appartenance historique de celui-ci à l'espace français –, une présence barbare par trop importante ne pouvait en aucun cas convenir à la vulgate celto-française.

L'effort de théorisation de la méthode archéologique demeure limité par une offre de formation qui reste très réduite. Bonnie Effros revient sur les rares lieux qui proposent des cours d'archéologie, dont l'École des Chartes. Les archéologues demeurent le plus souvent des autodidactes, et tirent leur formation de réseaux informels extrêmement dynamiques, dont témoignent d'intenses correspondances. Peu de femmes parmi ceux-ci : Germaine Perrin de la Boullaye qui fouille des sites gaulois, romains et médiévaux dans la Marne de 1908 à 1914 fait ici figure d'exception et de pionnière. Le rappel des parcours biographiques de quelques grands noms de l'archéologie, d'Alexandre Bertrand à Charles Diehl, montre l'impact de ces savants reconnus par le monde érudit dans le processus de légitimation scientifique de l'archéologie et de l'archéologue. Selon Lenormant, le professionnel se distingue de l'amateur par sa capacité à mener une approche comparative et critique, mais également par son savoir en histoire de l'art. Pour les praticiens que sont Théodore Vacquet ou Frédéric Moreau, la meilleure formation demeure l'expérience. En regard de cette progressive professionnalisation de l'archéologie, les derniers chapitres s'emploient à explorer de manière systématique la question de la réception de ce nouveau savoir à travers l'étude des collections privées et des premiers musées, puis de sa vulgarisation à travers les discours érudits d'une part, les productions destinées au grand public de l'autre, mais également la production artistique et enfin scolaire.

1914 va finalement venir rompre ce lent processus vers la reconnaissance scientifique de l'archéologie. Dans son épilogue, Bonnie Effros relate en effet combien la guerre détourne les archéologues du terrain, entraîne destruction et pillage de collections, laissant désemparé le monde de l'archéologie. La comparaison avec le cas allemand, de 1910 à 1940, insiste finalement sur le paradoxe français : face à un investissement massif, outre-Rhin, dans une pseudo-science nazie, l'archéologie française apparaît bien plus modérée. Et si l'auteur rappelle l'existence de dérives idéologiques, en référence aux travaux de Laurent Olivier, elle préfère insister sur la figure du savant très consensuel que fut Édouard Salin.

L'ensemble de l'ouvrage est ponctué de très nombreuses illustrations variées et bien choisies, qui augmentent encore le plaisir de lecture et la grande qualité d'un travail venant enrichir un domaine déjà bien balisé, notamment grâce aux travaux d'Ève Gran-Aymerich. On peut regretter le choix de l'auteur de n'avoir pas intégré la période 1789-1830 à ce large panorama, ou au moins de n'en avoir pas rappelé les éléments fondateurs en matière de patrimoine. De même, il eût été avantageux de séparer, dans la bibliographie, la littérature primaire et secondaire. Mais ce ne sont que de minimes critiques qui n'entachent aucunement le haut intérêt de l'ensemble.

Agnès Graceffa

Médiévales 65, automne 2013, p. 217-218

LIVRES REÇUS

ALAIN BOUCHART, *Grandes chroniques de Bretagne*, extraits choisis et présentés par Marie-Louise Auger, Paris, CNRS Éditions, 2013 (Biblis-Histoire).

ALAIN DE LILLE, *La Plainte de la nature (De planctu naturae)*, introduction, traduction et notes par Françoise Hudry, Paris, Les Belles Lettres, 2013 (La roue à livres).

ARNOLD Ellen, *Negotiating the Landscape. Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2013.

AURELL Martin, *Des chrétiens contre les croisades, XIIe-XIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2013.

BÉRANGER Agnès, LACHAUD Frédérique (dir.), *Hiérarchie des pouvoirs, délégation de pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Actes du colloque de Metz, 16-18 juin 2011*, Metz, Université de Lorraine (Centre de recherche universitaire lorrain d'histoire, 46), 2013.

BERLIOZ Jacques, PONCET Olivier, *Se donner à la France ? Les rattachements pacifiques de territoires à la France (XIVe-XIXe siècle)*, Paris, École des Chartes, 2013 (Études et rencontres de l'École des Chartes, 39).

BLANCHET Marie-Hélène, *Théodore Agallianos. Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 (Byzantina Sorbonensia, 27).

BLAUDEAU Philippe, *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome, École française de Rome, 2012 (École française de Rome, 460).

BOZOKY Edina, *Miracle ! Récits merveilleux des martyrs et des saints*, Paris, La Librairie Vuibert, 2013.

BRÉGAINT David, COVIAUX Stéphane, RAGNAR HAGLAND Jan, *Le Discours contre les évêques. Politique et controverse en Norvège vers 1200*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 (Textes et documents d'histoire médiévale).

BUBENICEK Michelle, *Entre rébellion et obéissance. L'espace politique comtois face au duc Philippe le Hardi (1384-1404)*, Genève, Droz, 2013 (Rayon Histoire).

BURESI Pascal, EL AALLAOUI Hichan, *Gouverner l'empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Madrid, Casa De Velázquez, 2013.

CERVONE Cristina Maria, *Poetics of the Incarnation. Middle English Writing and the Leap of Love*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012.

DALARUN Jacques, *Bérard des Marses (1080-1130), un évêque exemplaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 (Textes et documents d'histoire médiévale).

DUCÈNE Jean-Charles, *Les Tables géographiques du manuscrit du sultan rasulide al-Malik al-Afdal*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica Éditions, 2013.

DUMÉZIL Bruno, *Servir l'État barbare dans la Gaule franque IVe-IXe siècle*, Paris, Éditions Tallandier, 2013.

Études celtiques, n° 39, Paris, CNRS Éditions, 2013.

FELLER Laurent, RODRIGUEZ Ana, *Objets sous contrainte. Circulation des richesses et valeur des choses au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 (Histoire ancienne et médiévale – Série du LAMOP).

LETT Didier, *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre, XIIe-XVe siècle*, Paris, Armand Colin, 2013 (Cursus Histoire).

LUCKEN Christopher, RIGOLI Juan (dir.), *Du bruit à l'œuvre. Vers une esthétique du désordre* (2e Rencontres internationales Paul Zumthor), Genève, MétisPresses, 2013.

MARIN Olivier, *Les Traités anti-hussites du dominicain Nicolas Jacquier (1472). Une histoire du concile de Bâle et de sa postérité*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2012.

NASAO Irma, *Le parole della frutta. Storia, saperi, immagini tra medioevo ed età contemporanea*, Turin, Silvio Zamorani Editore, 2012.

QUERTIER Cédric, CHILA Roxanne, PLUCHOT Nicolas (dir.), *« Arriver » en ville. Les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 (Histoire ancienne et médiévale, 119).

RIVAUD David, *Entrées épiscopales, royales et princières dans les villes du Centre-Ouest de la France XIVe-XVIe siècle*, Genève, Droz, 2013.

SIRANTOINE Hélène, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa De Velázquez, 2012 (Bibliothèque de la Casa De Velázquez, 58).

THEIS Valérie, *Le Gouvernement pontifical du comtat Venaissin, vers 1270-vers 1350*, Rome, École française de Rome, 2012 (École française de Rome, 464).

Médiévales – Numéros disponibles

3	Trajectoires du sens (1983) – 10,00 €
11	À l'école de la lettre (1986) – 10,00 €
12	Tous les chemins mènent à Byzance. Études dédiées à M. Mollat (1987) – 10,00 €
14	La culture sur le marché (1988) – 10,00 €
15	Le premier Moyen Âge (1988) – 10,00 €
16/17	Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt (1989) – 10,00 €
18	Espaces du Moyen Âge (1990) – 10,00 €
19	Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté (1990) – 10,00 €
20	Sagas et chroniques du Nord (1991) – 10,00 €
21	L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance (1991) – 10,00 €
22/23	Pour l'image (1992) – 10,00 €
24	La renommée (1993) – 10,00 €
25	La voix et l'écriture (1993) – 10,00 €
26	Savoirs d'anciens (1994) – 10,00 €
27	Du bon usage de la souffrance (1994) – 10,00 €
28	Le choix de la solitude (1995) – 10,00 €
30	Les dépendances au travail (1996) – 10,00 €
31	La mort des grands (1996) – 10,00 €
32	Voix et signes (1997) – 15,00 €
33	Cultures et nourritures de l'Occident musulman (1997) – 15,00 €
34	Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis (1998) – 15,00 €
35	L'adoption : droits et pratiques (1998) – 15,00 €
36	Le fleuve (1999) – 15,00 €
38	L'invention de l'histoire (2000) – 15,00 €
39	Techniques : les paris de l'innovation (2000) – 15,00 €
40	Rome des jubilés (2001) – 15,00 €
41	La rouelle et la croix (2001) – 15,00 €
42	Le latin dans le texte (2002) – 15,00 €
43	Le bain : espaces et pratiques (2002) – 15,00 €
45	Grammaire du vulgaire. Normes et variations de la langue française (2003) – 15,00 €
46	Éthique et pratiques médicales (2004) – 15,00 €
47	Îles du Moyen Âge (2004) – 15,00 €
48	Princes et princesses à la fin du Moyen Âge (2005) – 15,00 €
50	Sociétés nordiques en politique (XIIe-XVe s.) (2006) – 17,00 €
51	L'Occident sur ses marges (VIe-Xe s.). Formes et techniques de l'intégration (2006) – 17,00 €
52	Le livre de science, du copiste à l'imprimeur (2007) – 17,00 €
53	La nature en partage. Connaître et exploiter les ressources naturelles (2007) – 17,00 €
54	Frères et sœurs (2008) – 17,00 €
55	Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales (2008) – 17,00 €
56	Pratiques de l'écrit (2009) – 17,00 €
57	Langages politiques (2009) – 17,00 €
58	Humanisme et découvertes géographiques (2010) – 17,00 €
59	Théâtres du Moyen Âge. Textes, images et performances (2010) – 17,00 €
60	La *fitna*. Le désordre politique dans l'Islam médiéval (2011) – 17,00 €
61	La chair des émotions (2011) – 17,00 €
62	Réforme(s) et hagiographie (2012) – 20,00 €
63	Philosophies morales. L'éthique à la croisée des savoirs (2012) – 20,00 €
64	Temporalités de l'Égypte (2013) – 20,00 €
65	Le couple dans le monde franc (Ve-XIIe s.) (2013) – 20,00 €

Vente également en librairie et sur **www.puv-editions.fr**

Retrouvez-nous sur facebook

Bon de commande

À retourner à **Presses Universitaires de Vincennes – Revues – Université Paris 8**
2, rue de la liberté – 93526 Saint-Denis CEDEX France – Téléphone : +33 (0)1 49 40 67 50
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr

Je m'abonne à ***Médiévales*** (nos à paraître, frais d'envoi inclus)

	Prix unitaire TTC	Quantité	Total
• Un an, 2 numéros au prix de 34,00 €* au lieu de 40 € (prix au numéro)			
• Deux ans, 4 numéros au prix de 64,00 €* au lieu de 80 € (prix au numéro)			
• Total abonnement (A)			...............€

* Tarifs applicables uniquement en France métropolitaine. Autres destinations : nous consulter.

Je commande les numéros suivants (voir liste ci-contre) :

•			
•			
•			
•			
•			
•			
•			
Sous total ouvrages			...............€
Participation aux frais d'envoi **(sauf abonnement)** : France et Monaco offerts/UE + Suisse : + 6 €/ DOM : + 7 €/TOM + étranger hors UE : + 8 €			...............€
• Total ouvrages (B)			...............€

Montant total à payer (A + B) : ....€

ADRESSE DE LIVRAISON	ADRESSE DE FACTURATION (si différente de l'adresse de livraison)
Nom/Prénom	Nom/Prénom
Établissement	Établissement
Adresse	Adresse
Code postal	Code postal
Ville	Ville
Pays	Pays
E-mail	E-mail

MODE DE RÈGLEMENT

❑ Règlement par carte bancaire N° ____________________________
Date d'expiration ____________ N° de contrôle _______

❑ Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de : Régisseur de recettes PUV

❑ Virement bancaire sur le compte PUV-Université Paris 8/RGFIN PARIS-BOBIGNY TG
Code banque 10071 – code guichet 93000 – n° de compte 00001001185 – clé RIB 65

Les institutions payent à réception de la commande (facture jointe à l'envoi) – Devis sur simple demande

Date **Signature** bdcmed

Impression d'après documents fournis
bialec, nancy (France)
Dépôt légal n° 81599 - novembre 2013

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris 8 – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr
Web : www.puv-editions.fr

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Le couple dans le monde franc

Coordonné par :
Sylvie JOYE
Emmanuelle SANTINELLI-FOLTZ
Geneviève BÜHRER-THIERRY

NUMÉRO 65 • AUTOMNE 2013

MÉDIÉVALES
www.puv-editions.fr


PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

ISBN 978-2-84292-396-9
ISSN 0751-2708

9 782842 923969
20 €